MUHAMMAD BADRUT TAMAM

PEMBARUAN UṢŪL FIKIH

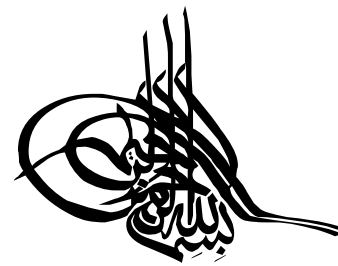
Perspektif Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī

مكتبة دار السنة

معهد دار السنة الإسلامي

PESANTREN

DARUS-SUNNAH



Dengan nama Allah
Pemberi Kasih Yang Maha Pengasih

وَلَا تَمُوْتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ كَاتِبُوْنَ

"Pantang mati sebelum berkarya."

[Prof. Dr. KH. Ali Mustafa Yaqub, MA.]

MUHAMMAD BADRUT TAMAM

PEMBARUAN
UṢŪL FIKIH
Perspektif Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī

مكتبة دار السنة

PEMBARUAN UṢŪL FIKIH
Perspektif Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī

Penulis:
Muhammad Badrut Tamam

Layout dan Sampul:
Ulin Nuha

Diterbitkan oleh:
Yayasan Wakaf Darus-Sunnah
Unit Penerbitan Maktabah Darus-Sunnah
Jl. SD Inpres No. 11 Pisangan-Barat Ciputat
Tangerang Selatan Banten, Kode Pos 15441
Telp. (021) 290 475 54
Email: maktabah.darussunnah@yahoo.co.id

xvi + 208 halaman; 14,5 x 20,5 cm
ISBN 978-623-7197-13-3

Cetakan Pertama, Maret 2022

All rights reserved

Kami berkomitmen untuk menerbitkan buku keislaman dengan kualitas terbaik
serta memberikan kenyamanan kepada para pembaca.
Maka, apabila Anda menerima buku ini dalam keadaan rusak, hubungi:
0882 1224 8198 atau akun FB Maktabah Darus-Sunnah

Pedoman Transliterasi Arab-Latin

Pedoman Aksara

Huruf Arab	Huruf Latin	Huruf Arab	Huruf Latin
ا		ط	Ṭ/ṭ
ب	B	ظ	Ẓ/ẓ
ت	T	ع	‘
ث	Th	غ	Gh
ج	J	ف	F
ح	Ḥ/ḥ	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	Dh	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	ة	H
ش	Sh	ء	’
ص	Ṣ/ṣ	ي	Y
ض	Ḍ/ḍ		

Vokal

Vokal dalam bahasa Arab seperti vokal Indonesia, terdiri dari Vokal tunggal atau monoflang dan vokal atau diftong.

1. Vokal tunggal

Tanda Vokal Arab	Tanda Vokal Latin	Keterangan
أَ.....	A	Fatḥah
اِ.....	I	Kasrah
أُ.....	U	Ḍammah

2. Vokal rangkap

Tanda Vokal Arab	Tanda Vokal Latin	Keterangan
ا.....ي	Ay	a dan y
ا.....و	Aw	a dan w

3. Vokal panjang

Ketentuan alih aksara vokal panjang (*madd*), yang dalam bahasa Arab dilambangkan dengan harakat dan huruf, yaitu :

Tanda Vokal Arab	Tanda Vokal Latin	Keterangan
اَ.....ي	Ā	a dengan garis di atas
اِ.....ي	Ī	i dengan garis di atas
أُ.....و	Ū	u dengan garis di atas

Kata Sandang

Kata sandang yang dalam sistem aksara bahasa Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ال, dialihkaksarakan menjadi /l/, baik diikuti huruf *shamsiyah* maupun huruf *qamariyah*, contoh *al-rijāl* bukan *ar-rijāl, al-dīwān* bukan *ad-dīwān.*

Shiddah *(Tashdīd)*

Shiddah atau *Tashdīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda ّ..... dalam alih aksara ini dilambangkan dengan huruf, yaitu dengan menggandakan huruf yang diberi tanda *shiddah* itu. Tetapi hal ini tidak berlaku jika huruf yang menerima tanda *shiddah* itu terletak setelah kata sandang yang diikuti oleh huruf-huruf *Shamsiyah,* kata الضرورة tidak ditulis *ad-ḍarūrah,* melainkan *al-ḍarūrah,* demikian seterusnya.

Ta' *Marbūṭah*

Jika huruf Ta' *Marbūṭah* terdapat pada kata yang berdiri-sendiri, maka huruf tersebut dialihaksarakan menjadi /h/ (contoh no 1), hal yang sama juga berlaku jika Ta' *Marbūṭah* tersebut diikuti oleh *na'at* atau kata sifat (contoh no 2), namun jika huruf Ta' *Marbūṭah* diikuti oleh kata benda (ism), maka huruf tersebut dialihaksarakan menjadi huruf /t/ (contoh no 3).

No.	Kata Arab	Alih Aksara
1	طريقة	*Ṭarīqah*
2	الجامعة الاسلامية	*Al-Jāmi'ah al-Islāmiyah*
3	وحدة الوجود	*Waḥdat al-Wujūd*

Huruf Kapital

Mengikuti EYD bahasa Indonesia untuk *Proper Name* (nama diri, nama tempat dan sebagainya) seperti, al-Kindi bukan Al-Kindi untuk huruf *"al"* a tidak boleh kapital.

Ucapan Terima Kasih

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين حمدا طيبا مباركا فيه، اللّٰهُمَّ صل وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه صلاة ترضى بها عنا وعن آبائنا وأمهاتنا وأهلنا وأزواجنا وأولادنا وذرياتنا ومشايخنا وتلاميذنا وترحمنا وإياهم بها أجمعين.

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah atas segala rahmat dan nikmat yang telah dilimpahkan untuk kita semua, khususnya kepada penulis dalam menyelesaikan tesis sederhana ini. Salawat dan salam semoga tetap tercurahkan kepada Sang baginda Rasulullah Muhammad, Shallallahu alaihi wa sallam, sambil mengharap semoga kita semua mendapatkan syafa'atnya nanti di hari kiamat. *Amien.*

Setelah melewati waktu yang tidak sebentar, *Alhamdulillah* Allah memperkenankan penulis menyelesaikan tesis sederhana ini. Untuk itu, pada kesempatan ini penulis ingin menyampaikan terima kasih kepada beberapa pihak yang terlibat dalam penuntasan penelitian teisi sederhana ini, baik keterlibatan secara langsung ataupun tidak langsung. Tampa keterlibatan mereka, penulis sulit menyelesaikan penelitian ini.

Pertama-tama penulis haturkan limpahan terima kasih kepada kedua orang tua penulis, Ayahanda Kiai Ahmad Mursyid dan Ibunda Nyai Mufidah Mudzhar atas segala keterlibatan beliau berdua berupa asuhan dan kasih sayang serta arahan beserta doa dan semua kebaikan yang tidak bisa penulis sebutkan satu

persatu. Semuga Allah senantiasa memberi limpahan rahmat dan rida-Nya untuk beliau berdua. Terima kasih juga untuk istri tercinta, tersayang Unsiatul Hasanah yang telah sabar merawat si kecil sendirian tampa keterlibatan penulis. Sebuah pengorbanan yang luar biasa. Semoga Allah selalu menjaga dan melimpahkan rahmat dan rida-Nya untuknya. Selanjutnya untuk si kecil, Muhammad Haidar al-Ghumari, yang telah menjadi penyemangat penulis dalam menuntaskan penelitian sederhana ini. Terima kasih juga untuk ibunda mertua Nyai Husnawiyah dan al-Marhum Kiai Nuruddin Abdul Mu'id (الله يرحمه) yang telah merelakan putrinya untuk mendampingi hidup penulis. Semoga Allah selalu melimpahkan rahmad dan rida-Nya. Tidak lupa juga ucapan terima kasih untuk Saudara-saudara penulis, Kakanda Bukhari Muslim sebagai kakak penutan, Adinda Musyarrafah dan Adinda Muhammad Saiful Anwar sebagai adik-adik yang sangat istimewa. Orang terbaik yang ada di sekitar penulis.

Ucapan terima kasih juga penulis haturkan untuk tiga direktur yang secara bergantian memimpin Sekolah Pascasarjana, UIN Syarif Hadayatullah Jakarta selama penulis studi sejak 2017-2021 ini: Prof. Dr. Masykuri Abdillah, MA, Prof. Dr. Jamhari Makruf, MA, dan Prof. Dr. Asep Saepuddin Jahar, MA. Ucapan terima kasih juga penulis haturkan kepada Bapak Arif Zamhari, Ph.D selaku Ketua Program Magister Pengkajian Islam. Kepada Dr. Imam Sujoko, sekretaris Program Magister dan seluruh jajaran TU yang telah membantu proses administrasi dan fase-fase diujikannya tesis ini. Dan secara spesial penulis haturkan terima kasih untuk Bapak Dr. Asmawi, MA sebagai pembimbing penulis dalam penyelesaian tesis ini yang telah sudi memberikan waktunya dan ide-ide seeta masukan-masukan yang sangat bermanfaat dalam penulisan tesis ini. Semoga Allah selalu menjaga dan memberi limpahan rahmat dan rida-Nya kepada beliau-beliau para ilmuan terbaik yang dimiliki Indonesia.

Spesial terima kasih penulis ucapakan kepada *al-Syaikh* Prof. Dr. Muhammad Said Ramaḍān al-Būṭī, yang menjadi objek kajian penulis. Pemikirannya banyak menginspirasi penulis. Ide-idenya sangat cemerlang dan lura biasa. Ucapan terima kasih spesial juga penulis sampaikan kepada beberapa guru penulis, KH. Muhammad Syamsul Arifin, yang telah banyak mengajarkan ilmu kepada penulis, mulai dari ilmu nahwu, fikih, tafsir, taswwuf, hadis, akidah, dan ilmu-ilmu lainnya. Juga untuk Guru kami al-Marhum Ustadz Syahid Badrut Tamam Abu Syahirul Alim sebagai guru yang telah mengoreksi hafalan al-Qur'an penulis. Begitu juga untuk al-Marhum KH. Maemon Zubair yang telah mengajarkan banyak ilmu, terutama ilmu *mahāsin al-syari'ah.* Begitu juga untuk al-Marhum Prof. Dr. KH. Ali Mustafa Yaqub yang telah mengajarkan banyak ilmu, terutama hadis. Penulis juga tidak lupa menghaturkan banyak terima kasih untuk semua guru-guru penulis yang telah mengajarkan banyak ilmu kepada penulis, mulai dari guru-guru di Madrasah al-Furqān Kalompang, Madrasan Darul Ulum Tampojung Pregi, SDN II Pasanggar, SDN I Tampojung Pregi, guru-guru di Pondok Pesantren Darul Ulum Banyuanyar, guru-guru di pondok pesantren al-Anwar Sarang, guru-guru di Pondok Pesantren Darsu Sunnah, guru-guru di Fakultas Dirasat Islamiyah, dan guru-guru di Sekolah Pasca Sarjana. Semoga Allah selalu melimpahkan rahmat dan rida-Nya untuk beliau-beliau yang telah mengajarkan banyak ilmu kepada penulis.

Ucapan terima kasih penulis sampaikan untuk semua teman dan sahabat penulis yang tidak mungkin disebutkan satu persatu yang tentunya semua sudah banyak berbuat baik kepada penulis.

Ciputat, 16 Juni 2021
Al-Faqīr,
Badrut Tamam ibn Ahmad Mursyid

Pengantar Penulis

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم إلى يوم الدين، أما بعد، فقد قال أبو الشيخ الأصبهاني: أخبرني صالح بن محمد، نا عبد الله بن جعفر، نا زكريا بن يحيي الباهلي، قال: سمعت الأصمعي، يقول: سمعت أعرابيا، يقول: ((إذا ثبتت الأصول في القلوب، نطقت الألسن بالفروع)) [التوبيخ والتنبيه لأبي محمد عبد الله المعروف بأبِي الشيخ الأصبهاني، ونلقه عنه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله

Jika dasar-dasar sebuah ilmu sudah melekat dan mengakar di dalam hati, maka lisan akan mampu berbicara tentang setiap permasalahan ilmu tersebut. Sebagai cabang ilmu yang memiliki peran sangat penting dalam perumusan hukum islam, Usul fikih mendapatkan perhatian istimewa dari banyak ahli lintas generasi. Siapa yang menguasai usul fikih dialah yang memiliki otoritas dalam perumusan hukum fikih Islam. sejak awal kemunculannya hingga sekarang, sudah ribuan buku ditulis dalam rangka menjaga dan mengembangkan ilmu ini. Pengembangan bisa terlihat diantaranya dalam banyaknya buku yang ditulis hanya untuk membahas satu bab atau satu permasalahan dari cabang ilmu ini.

Buku yang sedang ada di hadapan pembaca ini berupaya mengungkap upaya pembaruan terhadap usul fikih serta

pergulatan akademik seputar pembaruan tersebut. Mulai dari mereka yang mengampanyakan pembaruan usul fikih hingga mereka yang menolaknya. Secara khusus membahas pandangan seorang tokoh berpengaruh, Muhammad Said Ramadhan al-Būṭī. Al-Būṭī secara tegas menolak dan membantah argumen mereka yang mengampanyakan pembaruan usul fikih, tetapi di sisi lain, al-Būṭī justru mengakui pembaruan usul fikih, tentu dengan corak dan metode yang berbeda dari mereka yang dibantah oleh al-Būṭī.

Melalui buku ini penulis berupaya mengungkap bagaimana al-Būṭī melakukan pembaruan terhadap ilmu usul fikih ini, yang tentunya juga ala al-Būṭī dan berbeda dari corak pembaruan mereka yang dibantah oleh al-Būṭī. Dalam buku ini, penulis memetakan pembaruan usul fikih versi al-Būṭī menjadi dua bagian; pertama pembaruan usul fikih pada basis teori. Pada bagian bagian pertama ini, akan diulas bagaimana al-Būṭī mendiskusikan beberapa teori-teori dan konsep dalam ilmu usul fikih serta sikap yang dipilih al-Būṭī. Kedua, adalah pembaruan usul fikih pada basis praktis. Pada bagian ini akan diulas bagaimana al-Būṭī melakukan ijtihad pada kasus-kasus kontemporer dengan mengimplementasikan teori dan konsep usul fikih secara maksimal, yang terkadang membuat al-Būṭī memilih pendapat berbeda dari beberapa ulama fikih sebelumnya, seperti Ibnu Hajar al-Haitami dan al-Syirbini, tentunya dilengkapi dengan penalaran usul fikihnya. Dalam buku ini juga dilengkapi kajian terkait corak karakteristik berfikir dan ijtihadnya seorang al-Būṭī yang kemudian memperngaruhi produk isjtihadnya.

Buku ini tentu jauh dari kata sempurna, baik secara konten maupun secara penulisan, perlu masukan dan kritikan dari para pembaca. Meski demikian, semoga buku sederhana ini bisa ikut serta mengisi ruang diskusi hukum islam. Selamat membaca.

Penulis

Daftar Isi

Pedoman Transliterasi ..... **v**
Ucapan Terima Kasih ..... **ix**
Pengantar Penulis ..... **xiii**

BAB I PENDAHULUAN **1**
- Tarik Ulur Pembaruan Ushul Fikih 1
- Melacak Kajian al-Būṭī 20
- Kerangka Metodologi 25
- Alur Logika Penelitian 26

BAB II DISKURSUS PEMBARUAN UṢŪL FIKIH **29**
- Dinamika Sejarah Uṣūl Fikih 29
- Kemunculan Gagasan Pembaruan Uṣūl Fikih 38
- Urgensi Pembaruan Uṣūl Fikih 46
- Para Tokoh Pembaruan dan Pemikirannya 47
  1. *Hasan Bukhari* *47*
  2. *Hasan Abdullah al-Turābī* *50*
  3. *Jamāluddīn Aṭiyyah* *54*
  4. *Al-Raisūni* *57*

BAB III MEMBACA SOSOK AL-BŪṬĪ **61**
- Biografi dan Riwayat Hidup 61
- Kondisi Sosial-Politik dan Pengembaraan Intelektual 65
- Membaca Karya al-Būṭī 74
- ‘Aqlī dan Naqlī; Menakar Nalar al-Būṭī 81

BAB IV
PEMBARUAN UŠÛL FIKIH DALAM PEMIKIRAN AL-BÛTÎ ... 87
- Usul Fikih al-Būṭī: Basis Teori ... 87
  1. *Maṣlaḥah Mursalah: Qiyās ʻAlā Kulliyin ... 87*
  2. *Batasan Maṣlaḥah ... 96*
  3. *Kontradiksi Maṣlaḥaḥ dan Naṣ ... 118*
  4. *Nalar Bayani ... 130*
- Basis Praktis ... 140
  1. *Mengkaji Makna Jihad ... 140*
  2. *Memahami Ayat dan Hadis Perintah Perang ... 148*
  3. *Lelaki dan Perempuan: Hak dan Kewajiban ... 163*
  4. *Warisan Lelaki Dua Kali Lipat Dari Warisan Perempuan. 169*

BAB V PENUTUP ... 175
- Kesimpulan ... 175
- Saran ... 177

Daftar Pustaka ... 179
Glosarium ... 199
Indeks ... 205

Tentang Penulis ... 207

Bab I
Pendahuluan

Tarik Ulur Pembaruan Ushul Fikih

Fikih dan Uṣūl Fikih merupakan dua ilmu yang diantara keduanya terdapat hubungan kausalitas. Fikih ada dengan melalui proses penalaran Uṣūl Fikih terhadap teks-teks agama,[1] dalam hal ini al-Qur'an dan Hadis. Kendati pada ranah prakteknya fikih muncul sebelum ushul fikih, tetapi sejatiya pada saat itu Uṣūl Fikih sudah ada tanpa nama dan bahkan tidak dibicarakan. Hal ini dikarenakan fikih lebih bersentuhan langsung dengan praktek keagamaan masyarakat daripada Uṣūl Fikih. Uṣūl Fikih baru muncul ke permukaan dalam bentuk ilmu yang mandiri di bawah tangan emasnya al-Shāfi'ī.

Fikih yang merupakan hasil penalaran Uṣūl Fikih terhadap teks agama, pada awal kemunculannya selalu diasumsikan bersifat tentatif, dalam artian hasil ijtihad pada sebuah masa dan kejadian tidak dimasksudkan untuk dijadikan pijakan selamanya. Setiap ada kejadian para ulama selalu melakukan ijtihad. Tidak jarang, meskipun ulama sebelumnya sudah

1 Hal ini yang terjadi pada madrasah aliran mutakallimin yang dipelopori oleh al-Shāfi'ī dan dilanjutkan oleh al-Juwainī (Imam al-Haramain), al-Ghazālī, Fakhruddīn al-Rāzī, al-Āmidī, Ibn al-Ḥājib dan lainnya. Madrasah aliran *Mutakallimīn* ini dipakai dalam madzhab al-Shāfi'ī, Mālikī, dan Hanbalī. Sementara madrasah yang lainnya, yaitu madrasah aliran *Fuqahā* justru sebaliknya. Mereka merumuskan kaidah Uṣūl Fikih berdasarkah hukum fikih yang sudah ada. Madrasah ini dipelopori oleh Abū Ḥanīfah, Abū Yūsuf, al-Bazdawī, al-Sarakhsī, al-Jaṣṣāṣ. Madrasah ini hanya digunakan dalam madzhab Hanafi. Lebih lengkapnya, lihat Muhammad Hasan Hitō, *al-Khulāṣah fī Uṣūl al-Fiqh* (Kuwait: Dār al-Ḍiyā', cet.1, 2005 M) hal. 10-15

melakukan ijtihad kemudian ulama lainnya juga melakukan ijtihad pada kasus yang sama, sehingga muncullah perbedaan fikih.[2] Bahkan seorang mujtahid tidak jarang merekonstruksi hasil ijtihadnya dan bahkan merekonstruksi metodologinya,[3] Seperti *qaul qadīm* dan *qaul jadīd* al-Shāfi'ī.

Hasil-hasil ijtihad ulama itu kemudian mendapatkan sambutan baik dari geneasi setelahnya dalam bentuk kodivikasi hasil ijtihad. Dan bahkan tidak jarang seorang mujtahid yang mengkodifikasi hasil ijtihad sendiri. Kitab

al-Umm karya fenomenal al-Shāfi'ī ini merupakan satu contoh kodifikasi hasil ijtihad seorang mujtahid. Di dalamnya, selain hasil ijtihad al-Shāfi'ī sendiri juga terdapat banyak pengabadian terhadap hasil ijtihad ulama lainnya.

Hingga beberapa abad, hasil ijtihad al-Shāfi'ī ataupun ulama yang lainnya masih bertahan dan tidak mengalami rekonstruksi cara berfikir. Sementara generasi setelahnya hanya menajdi pelengkap saja.[4] Dan hal ini berlangsung dalam

---

2 Sebagaimana perkataan Abu Hanifah yang terkenal saat ditanya tentang hasil ijtihad para tabi'in. Kata Abū hanīfah, "Apa yang datang dari tābi'in (berupa fatwa hasil ijtihad) maka kami (berhak) menyalahi mereka". al-Sarakhsi, *Ushūl al-Sarakhsī, .* Abū Hanīfah berpendapat bahwa sebuah kasus meskipun sudah ada seorang tabi'in yang melahirkan produk ijtihadnya, maka Abū Hanīfah akan melakukan ijtihad juga. Ini merupakan sebuah fakta bahwa hasil ijtihad di masa itu tidak dimaksudkan untuk dipraktekkan pada masa selanjutnya.

3 al-Sarakhsī meriwayatkan bahwa al-Shāfi'ī melakukan rekonstruksi metodologi terkait ketika ada perbedaan antara ijtihad sahabat dengan qiyās. Di dalam *qaul qadīm* al-Shāfi'ī mendahulukan perkataan seorang sahabat daripada qiyās, sementara pada *qaul jadīd* beliau mendahulukan qiyas daripada pendapat sahabat. Lihat Abu Bakar Muhammad ibn Ahmad al-Sarakhsī dalam *Ushūl al-Sarakhsī,* ed. Abu al-Wafā al-Afghānī (Haidarabād: Lajnah Ihyā' al-Ma'ārif al-Nu'māniyah, t.t) Vol. 2, hal. 106

4 Lihat misalnya, bagaimana cara ulama menulis kitab fikih. Kebanyakan dari literatur fikih hanya sebagai syarah, ringkasan, komentar terhadap karya sebelumnya. Sebagai contoh dalam madzhab al-Shāfi'ī, setalah al-Muzanī menulis kitab al-Mukhtaṣar, lalu Imam al-Haramain dan al-Māwardī, serta al-Rauyānī menulis *syarh* terhadap kitab al-Muzanī. Nihayatu al-Maṭlab karya Imam al-Haramain, al-Ḥāwi al-Kabīr karya al-Māwardī, dan Bahru al-Madzhab karya al-Rauyāni. Kemudian generasi setelahnya fokus pada tiga

beberapa abad. Bahkan hingga sekarang pun tidak jarang sebuah keputusan menyikapi kasus tertentu menggunakan hasil ijtihad klasik. Bahsul Masail yang merupakan wadah ijtihad Nahdlatul Ulama, Organisasi keagamaan terbesar di Indonesia dalam kebanyakan keputusannya tetap menggunakan hasil ijtihad ulama klasik.[5] Ali Jum'ah yang merupakan Mufti utama di mesir dalam banyak ijtihadnya tetap menggunakan hasil ijtihad ulama klasik. Serta masih banyak contoh lainnya.

---

kitab ini. tercatat al-Ghazālī menulis ringkasan terhadap kitab Nihāyah al-Mathlab yang diberi judul al-Basīṭ, kemudian diringkas sendiri lagi menjadi al-Waṣīṭ, dan diringkas lagi menjadi al-Wajīz. Kemudian datang al-Rāfi'ī yang mencurahkan perhatiannya pada al-Wajīznya al-Ghazālī. Al-Rāfi'ī memberikan syarah berupa kita Fathu al-'Azīz dan ringkasan berupa kitab al-Muharrar. Tidak lama kemudian al-Nawawī mencurahkan perhatiannya pada karya al-Rāfi'ī, tercatat al-Nawawī meringkas Fathu al-'Azīz menjadi Raudhatu al-Ṭālibīn dan meringkas al-Muharrar menjadi Minhāj al-Ṭālibīn. Pasca al-Nawawī dan al-Rāfi'ī, tokoh madzhab al-Shāfi'ī pun memberikan perhatiannya pada karya al-Nawawī. Tidak sedikit *syarh* dan ringkasan yang ditulis sebagai pengabdian pada karya al-Nawawī tersebut. Diantara *syarh* yang terkenal ada Tuḥfah al-Muḥtāj, Mughnī al-Muḥtāj, Nihāyatu al-Muḥtāj, al-Najmu al-Wahhāj, dan Kanz al-Rāghibīn. Diantaranya lagi ada Rauḍ al-Ṭālib yang merupakan ringkasan terhadap Rahḍat al-Ṭālibīn yang diringkas oleh al-Muqrī dan Manhaju al-Ṭullāb yang merupakan ringkasan terhadap Minhāju al-Ṭalibīn yang diringkas oleh Zakariyya al-Anṣārī. Lihat 'Alawi ibn Ahmad al-Saqqāf, *al-Fawāid al-Makkiyah,* ed. Humaid ibn Mas'ad (Markaz al-Nūr li al-Dirāsāt wa al-Abhāth, t.t) hal. 113-117. Lihat juga 'Ali Jum'ah Abdul Wahhāb, *al-Madkhal ilā Dirāsati al-Madzāhib al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, cet. 4, 2012) hal. 67-70. Hal yang sama juga terjadi pada madzhab yang lainnya, seperti madzhab Abu Hanifah, Malik, dan Ibn Hanbal.

5 Nahdhatul Ulama pada 27 Februari hingga 1 maret 2019 mengadakan Bahsul masail (selanjutnya disebut BM) di pesantren Miftahul Huda al-Azhar kabupaten Banjar dalam rangka MUNAS dan KONBES. BM tersebut terbagi menjadi beberapa bagian yang diantaranya BM Qaqi'iyyah atau studi kasus kekinian. Dalam BM tersebut bertebaran kitab-kitab klasik sebagai rujukan utama. Pada pembahasan Money Game tepatnya pada sub pertanyaan transaksi MLM ditemukan referensi yang digunakan adalah kitab *al-Zawājir, Iḥyā 'Ulūmiddīn, al-Muhadzab, al-Tanbīh.* Kitab pertama merupakan karya Ibnu Hajar al-Haitamī, kedua karya al-Ghazālī, ketiga karya al-Shairāzī, keempat karya al-Nawawī. Keempat kitab ini hanya contoh dari sekian banyak kitab klasik yang digunakan untuk memecahkan masalah-masalah kekinian. Lihat Hasil Bahtsul Masail MUNAS dan KONBES Nadlatul Ulama 2019 bagian Waqi'iyyah, hal.. 19-22

Sebagai contoh bahwa ketika tim Bahsul Masail membahas pro kontra RUU Perkawinan tetap menjadikan hasil ijtihad ulama klasik sebagai "dalil". Seperti fatwa Bā Makhramah dalam kitab *Bughyatu al-Mustarshidīn.* Dan ketika membahas pro kontra Arisan Seduluran yang berhadiah motor Revo, "dalil" yang digunakan adalah kitab *Hāshiyatu Qalyūbī* dan *I'ānatu al-Ṭalībīn*.[6] Kasus yang ditangani pada forum tersebut merupakan kasus kontemporer, tetapi "dalil"nya merupakan hasil ijtihad di masa klasik yang latar belakangnya mungkin berbeda.

Contoh di atas bukan untuk diberi penilaian benar atau salahnya. Mengutip pendapat tokoh adalah hal yang wajar saja, apalagi ia memiliki otoritas dalam sebuah keilmuan. Tetapi lebih pada kenyataan bahwa fatwa fikih klasik masih dianggap relevan pada era kontemporer ini.

"Pengabadian" tehadap ijtihad klasik tentu sangat beralasan. Mulai dari alasan bahwaa hasil ijtihadnya masih relevan hingga ketidak mampuan pelaku fikih sekarang untuk berjithad dan menjadikan fikih klasik sebagai pelarian. Al-Syaukānī dalam *Irshādu al-Fuḥūl* nya menyebutkan, setidaknya kodifikasi fikih memiliki dua faidah; Pertama, untuk mengetahui cara dan nalar ijtihad yang dilakukan para mujtahid klasik dari cara bagaimana mereka menyikapi kasus. Kedua, untuk mengetahui pendapat yang sudah menjadi konsensus dan pendapat yang masih kontroversial. Sehingga pendapat yang kontroversi tidak difatwakan.[7]

Akhir-akhir ini beberapa hasil ijtihad ulama klasik mendapatkan kritikan dari banyak tokoh, termasuk dari tokoh Islam sendiri. Alasannya sederhana, bahwa jika tetap mempertahankan hasil ijtihad ulama klasik maka akan dianggap

6 Lebih lengkapnya lihat https://luthfiassapanjany.blogspot.com/2012/06/hasil-keputusan-bathsul-masail-fmpp_7939.html diakses pada 21 oktober 2019

7 Muhammad ibn Ali Al-Syaukani, *Irshādu al-Fuḥūl,* ed. Sya'bān Muhammad Ismāīl (Kairo: Dār al-Salām, cet. 4, 2013) vol.2, hal. 766

tidak relevan dan cenderung kurang menghargai pendapat yang berbeda. Tentu ini tidak sepenuhnya menyalahkan hasil ijtihad ulama dahulu.

Kritikan di sini dapat dipetakan menjadi dua bagian; kritikan yang dialamatkan pada metodologi ulama dahulu, dan kedua adalah kritikan yang diarahkan pada ulama sekarang yang tidak mau berinovasi dan cenderung taqlid buta pada hasil ijtihad ulama dahulu, padahal hasil ijtihad ulama dahulu sejatinya untuk menjawab kasus yang berkembang di masanya yang tentunya dipengaruhi oleh kondisi tertentu di saat itu, sementara kasus sekarang dengan kondisi yang melatarinya tentu berbeda dengan masa dahulu.

Adapaun kritikan atas tidak adanya kemauan umat Islam sekarang untuk berinovasi adalah apa yang disampaikan oleh Nasaruddin Umar. Menurutnya, ada beberapa hal dalam kitab fikih yang dinilai telah selesai memenuhi tugas historisnya, kemudian ia melanjutkan, bahwa dalam fikih Islam sudah semestinya dilakukan penyesuaian dengan kondisi terkini.[8]

Kritikan Nasaruddin jelas tidak diarahkan pada hasil ijtihad ulama dulu maupun metodologi hukum Islam yang dianut sejak lama, tetapi lebih mengarah pada pengamal fikih yang cenderung selalu taklid kepada hasil ijtihad di masa lalu.[9]

---

8 Nasaruddin Umar, *Perspektif Jender dalam Islam* dalam Jurnal pemikiran Islam Paramadina, vo.1, no.1, 1998, hal. 113. Penyesuaian dengan kondisi terkini yang diusung oleh Nasaruddin Umar sejatinya memilika legalitas dalam ilmu Ushul Fikih. Dalam ilmu Ushul Fikih ketika pembahasan penetapan illat terdapat term *Taḥqīqu al-Manaṭ.* Al-Raisuni menjadikan *Taḥqīqu al-Manaṭ* sebagai alat untuk memastikan apakah sebuah hukum yang sudah jelas illatnya layak diberlakukan pada sebuah kasus atau tidak. Lihat Ahmad ibn Abdissalām al-Raisūnī, *Nadzariyyat al-Maqāṣid 'inda al-Shāṭibī* (Herndon: al-Ma'had al-'Ālami li al-Fikr al-Islāmī, cet. 4, 1995), hal. *355*

9 Masalah ini dalam kajian Uṣūl Fikih disebut dengan istilah *Taqlīd al-Mayyit,* taqlid kepada seorang mujtahid yang sudah meninggal, dalam hal ini penulis kitab fikih klasik. Terkait hal ini, Wahbah al-Zuhaili menjelaskan bahwa hal ini terjadi perbedaan. Setidaknya ada empat pendapat; (1) Tidak boleh secara mutlak. Pendapat ini dilandasakan pada, bahwa syarat seorang mujtahid harus hidup, ketika kehilangan kehidupan maka sama saja dengan

Kritikan tersebut secara tidak langsung merupakan ajakan untuk mengoptimalkan peran dan perangkat ijtihad untuk melihat kasus kontemporer yang tentu berbeda dari kasus klasik. Semua ini karena Nasaruddin melihat fakta umat Islam Indonesia yang cenderung lebih taklid daripada ijtihad sendiri.

Lain halnya dengan Abdul Muqshith Ghazali. Ia menpersoalkan produk fikih abad pertengahan yang hingga sekarang masih dilestarikan di hampir semua pesantren. Menurutnya, produk fikih tersebut hanya cocok pada masa dan tempatnya yang tentu itu bukan Indonesia secara khusus atau dunia internasional sekarang secara umum.[10] Beberapa tema yang menjadi sasaran empuk Muqshith Ghazali didasarkan pada tidak adanya relevansi dengan kehidupan modern sekarang. Selain itu, Muqshith juga mengkritik beberapa corak fikih Syāfi'ī yang dianggap dipengaruhi bias Arab. Bias Arab terlihat dalam fikih Syāfi'ī yang tidak membolehkan bacaan al-Fātihah dengan selain bahasa Arab. Ini berbeda dengan madzhab Abū Hanīfah yang notabene non Arab yang memperbolehkan

---

kehilngan keahlian untuk berijtihad, dan secara otomatis tidak bisa di-*taqlid*. (2) Boleh jika sudah tidak detemukan lagi seorang mujtahid yang masih hidup. Pendapat yang demikian mempertimbangkan bahwa seorang mujtahid yang masih hidup jauh lebih mengetahui keadaan dan fakta yang sedang berkembang. Tetapi jika masih ada mujtahid yang masih hidup maka tidak boleh taqlid pada mujtahid yang sudah meninggal. (3) Di-*tafshil*, jika dalil yang digunakan oleh mujtahid yang sudaj meninggal adalah dalil naqli maka boleh ditaqlid, dan jika dalilnya adalah dalil qiyas maka tidak boleh ditaqlid, karena adanya kemungkinan perubahan pada faktor-faktor qiyas. (4) Boleh secara muthlak. Dan ini merupakan pendapat mayoritas ulama. Pendapat ke emapt ini dikuatkan dengan perkataan al-Shāfi'ī bahwa sebuah madzhab tidak akan mati dengan meninggalnya pengusungnya. Bandingkan dengan al-Syaukani dalam kitabnya *Irshādu al-Fuḥūl* hal. 765-769. Lihat: Wahbah Muṣṭafā al-Zuhailī, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī,* (Suria: Dār al-Khair, 2006) hal. 357. Meskipun pendapat mayoritas ulama memperbolehkan, namun penting juga untuk memperhatikan hasil ijtihad seorang tokoh mujtahid yang masih ada, khsuusnya untuk kasus yang banyak dipengaruhi oleh 'illat.

10 Abdul Muqsith Ghazali, *Mengubah Wajah Fiqh Islam: dalam Bayang-bayang Fanatisme*, (Jakarta: Pusat Studi Islam dan Kenegaraan, 2007), hal. 413-431

bacaan al-Fātihah dengan selain bahasa Arab.[11] Kedua imam pendiri madzhab ini berbeda ras, yang satunya keturunan arab tulen dan yang satunya lagi bukan. Dari kedua imam ini yang berketurunan arab memberlakukan syarat bahasa Arab dalam shalat, sementara yang bukan keturunan Arab tidak memberlakukannya. Sehingga, menurut Muqshith, dapat disimpulkan bahwa faktor keturunan Arab lah yang menjadi alasan persyaratan tersebut.

Produk ijtihad yang menjadi sasaran kritik Muqshith bukan berarti produk ijtihad tersebut prematur atau hasil ijtihad tokoh abal-abal. Mereka adalah tokoh multidisiplin keilmuan. Tercatat salah satu tokoh yang pendapatnya mendapatkan kritikan tersebut adalah Abū Ishāq al-Syairāzī, seorang tokoh dalam madzhab al-Shāfi'ī yang tidak diragukan lagi krediblitasnya dalam ilmu metodologi hukum Islam. Karyanya yang berupa *al-Luma'* menjadi bukti atas hal tersebut. Tokoh yang lebih senior yang tak luput dari kritikan adalah al-Imām Mālik, al-Shāfi'ī, dan Ahmad. Tiga tokoh pendiri madzhab ini juga pendapatnya tidak lepas dari kritikan. Bukan masalah kredibelitasnya, tetapi bahwa konteks zaman sekarang sangatlah berbeda dengan konteks yang melatarbelakangi mereka para Imam klasik.

Sementara kritikan terhadap metodologi hukum Islam ulama dahulu yang dianggap tidak relevan adalah apa yang

11 Permasalahan ini sebenarnya muncul dari perbedaan tentang maksud dari kata al-Qur'an. menurut al-Shāfi'ī, al-Qur'an itu adalanh makna dan lafadznya, menurut riwayat dinisbatkan kepada Abu Hanifah, Abu Hanifah berpendapat bahwa al-Qur'an itu hanya untuk maknanya saja, bukan untuk lafadznya, sehingga bacaan al-Fatihah yang mengandung makna al-Qur'an meskipun dengan selain bahasa Arab tetap sah. Tetapi ada riwayat yang diriwayatkan oleh al-Bazdawi, sebagaimana dinukil oleh al-Zuhaili, bahwa Abu Hanifah menarik pendapat ini dan berubah sesuai pendapat mayoritas ulama yang mengatakan bahwa al-Qur'an itu mencakup makna dan lafadznya. Dan ini yang menjadi pendapat Abu Hanifah terakhir, sehingga penisbatan Muqshith terhadap pendapat dibolehkannya membaca al-Fatihah dengan selain bahasa Arab kepada Abu Hanifah tidak tepat. Lihat Wahbah Muṣṭafa} al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Hanafī,* (Damaskus: Dār al-Maktabī 2001) hal.11

disampaikan oleh sekelompok peneliti dibawah pimpinan al-Raisūnī dalam kitab *al-Tajdīd al-Uṣūlī*: *Nahwa Ṣiyāghah Tajdīdiah*, dalam buku tersebut al-Raisūnī dan peneliti lainnya mempersoalkan ilmu ushūl fikih klasik yang banyak muatan ilmu kalam yang tidak memiliki dampak pada fungsi utama ushul fikih, yaitu menggali hukum dari sumbernya.[12]

Kritik tajam datang dari Muhammad Syahrūr dalam bukunya *Nahwa Uṣūlin Jadīdah Li al-Fiqh al-Islāmī.* Dalam bukunya ini dia mengatakan bahwa setiap makhluk harus tunduk pada teori perkembangan, termasuk pemahaman terhadap teks al-Qur'ān juga harus tunduk pada perkembangan. Pemahaman dan hasil ijtihad pada masa lalu adalah bagian dari proses sejarah atau perkembangan pemahaman. Pemahaman dan hasil ijtihad di masa lalu tidak salah jika dimaksudkan pada konteks masa lalu. Pun juga dengan pemahaman dan ijtihad masa sekarang.[13] Dalam pemikiran Syahrūr, bukan hanya produk ijtihad yang harus tunduk pada perkembangan, tetapi juga metodologi *istinbāṭ*, atau yang kita kenal dengan Ushūl Fikih juga harus tunduk pada perkembangan.[14] Menurutnya, jika

12 Di antara tema Ushul Fikih yang menjadi sorotan dalam kitab iini adalah interpensi ilmu kalam terhadap Ushul Fikih. Masuknya ilmu kalam ini berakibat pada fakta menjadikan Ushul Fikih sebagai alat untuk memihak madzhab tertentu. Kemudian juga term-term ilmu Manṭiq yang tidak ada fungsinya. Dan yang terakhir adalah maraknya egosime dalam kitab Uṣūl Fikih terdahulu. Masing-masing tokoh berbicara sebuah term versi dirinya sendiri tampa mendiskusikan maksdunya dan membandingkan dnegan tokoh lainnya. Muhammad 'Awaām, *Wadzāif 'ilm Uṣūl al-Fiqh* dalam *al-Tajdīd al-Uṣūlī*: *Nahwa ṣiyāghah tajdīdiyah,* (al-Ma'had al-Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, cet. 2014) hal. 81

13 Dalam upaya pembenaran terhadap pemikirannya, Syahrur menganalogikan dengan unsur alam semesta versi generasi klasik dan generasi modern. Menurut generasi klasik dikenal bahwa unsur utama alam semsta adalah tanah, air, api, dan angin. Sementara generasi modern menemukan bahwa alam semesta tersusu dari Hidrogen dan Uranium. Keduanya tidak salah jika dipahami pada masanya. Lihat Muhammad Shahrūr, *Nahwa Uṣūlin Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī* (Suria: al-Ahālī, cet. 1, 2000) hal. 55

14 Muhammad Shahrūr, *Naḥwa Uṣūlin Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī* (Suria: al-Ahālī, cet. 1, 2000), hal. 56. Beberapa tokoh juga menggunakan teori ini tetapi dengan terminologi yang berbeda. Seperti para pengikut Sayyid Khān,

metodologi dianggap tidak tunduk pada perkembangan maka itu artinya metodologi tersebut memiliki kekuatan sama dengan al-Qur'ān, hanya Allāh dan kalam-Nya saja yang tidak bisa tunduk pada perkembangan.[15] Pada bagian ini Syahrūr tidak sedang mengajak untuk berijtihad dengan menggunakan kaidah-kaidah Uṣūl Fikih lagi, tetapi mengajak pada perombakan terhadap ilmu Uṣūl Fikih dan membuat kaidah-kaidah baru yang sesuai dengan konteks kekinian.

Ahmad Qushtȳ mencatat terdapat beberapa tokoh pemikir modernis yang mengkritik al-Shāfi'ī secara khusus dan metodologi klasik Uṣūl Fikih secara umum. Mereka adalah Muhammad Arkōun, Ābid al-Jābirī, Hasan Hanafī, Syahrūr, Nashr Hāmid, dan yang lainnya.[16] Dari beberapa tokoh yang diatampilkan, Qushtȳ berkesimpulan bahwa mereka mengkritik al-Syafi'ī bukan karena pribadi al-Shāfi'ī, tetapi lebih kepada metodologi hukum Islam yang dibangun oleh al-Shāfi'ī. Metodologi yang dibangun al-Shāfi'ī, kendati sudah dianggap mapan dalam lebih dari sepuluh abad, tetapi tidak cocok untuk zaman sekarang. Menurut Qushtȳ, bahwa alasan utama mereka mengkritik al-Shāfi'ī karena buah pemikiran al-Shāfi'ī lah yang telah menghambat ekspansi pemikiran para tokoh modernis kepada para pengkaji metodologi hukum Islam. Metodologi yang

---

yang mengatakan bahwa penafsiran terhadap agama harus menggunakan pendekatan historis (*al-Tafsīr al-Marhalī li al-Syarī'ah*). Menurut mereka, metodologi agama Islam adalah *Historis Methods* (*Manhaj Marḥalī*). Sehingga, sangat dzalim jika mengaplikasikan aturan yang berlaku di masa nabi pada masa-masa setelahnya. Lihat Rāid Naṣrī Abū Mūnis, *Tayyār Sayyid Khān wa Ārāuhū al-Tajdīdiyah di Uṣūl al-Fiqh* dalam jurnal Sharī'ah wa al-Qānūn (al-Jāmi'ah al-Urduniyah, vol. 27, 2019), hal. 12

15 Aksin Wijaya menjelaskan hal ini lebih sederhana. Menurutnya, ada perbedaan antara Islam dan pemikiran Islam. Jika Islam merupakan respon ilahi terhadap realitas melalui Nabi Muhammad maka pemikiran islam adalah respon manusia (Intlektual atau ulama) terhadap realita melalui al-Qur'an dan Hadis. Lebih selengkapnya, lihat Aksin Wijaya dalam *"Kontestasi Merebut Kebenaran Islam di Indonesia"* hal. 52, 2019.

16 Ahmad Qusyty, *Mauqif al-Ittijāh al-Hadāsī min al-Imām al-Shāfi'ī* (Jeddah: Markaz al-Ta'ṣīl li a-Dirāsāt wa al- Buhūth. Cet. 1, 2016), hal. 8

ditanamkan oleh al-Shāfi'ī telah mengakar dalam darah daging umat Islam, sehingga sulit bagi mereka untuk memasarkan dan memaksakan pemikiran para modernis kepada mereka, sehingga kritikan terhadap metodologi yang dicetuskan oleh al-Shāfi'ī dianggap sebagai amunisi paling ampuh untuk langkah awal memasarkan pemikiran mereka.[17]

Terlepas dari motif mereka mengkritik metodologi hukum Islam yang sudah dianggap mapan, di sini ada fakta ada beberapa tokoh yang menggugat metodologi hukum Islam secara akademisi.

Nuruddin al-Khādimī mengatakan bahwa sebagian peneliti berangggapan bahwa kaidah Uṣūl Fikih klasik tidak dapat membantu mengetahui *Maqāṣid al-Syarī'ah.*[18] Tentu ini sedikit menambah polemik dalam kajian Uṣūl Fikih. Di saat kajian *Maqāṣid al-Sharī'ah* menjadi magnet tersendiri untuk menjadikan kajian metodologi Islam semakin menarik.

Menanggapi kritikan metodologi yang dianggap tidak sesuai dengan zaman sekarang, maka banyak reaksi yang muncul dari para pakar metodologi hukum Islam. Bahkan sebelum tokoh-tokoh yang keritis terhadap metodologi hukum Islam klasik muncul, sudah banyak tokoh metodologi Islam yang sudah

17 Ahmad Qushtȳ, *Mauqif al-Ittijāh al-Hadāsī min al-Imām al-Shāfi'ī,* (Jeddah: Markaz al-Ta'ṣīl li a-Dirāsāt wa al- Buhūth. Cet. 1, 2016) hal. 51-54. Bandingkan dengan Muhammad al-Marākebȳ, *al-Ḥadāthah wa Taḥawulāt al-Khiṭāb al-Maqāṣidī* dalam jurnal *Journal of Islamic Ethics* (2019), hal. 9 Dalam tulisannya, al-Marākeby berkesimpulan bahwa daintara tujuan para tokoh modernis berupaya merombak tatanan metodologi untuk menciptakan rasionalisasi syarī'ah dan memarjinalkan sisi *ta'abbudī*-nya. Muhammad al-Buyasfi menegaskan, bahwa kaidah-kaidah Uṣūl Fikih yang notabene dibangun pertama oleh al-Shāfi'ī memiliki fungsi agar pemahaman terhadap teks-teks keagamaan terkontrol, tidak liar, dan tidak disalahgunakan. Lihat Muhammad al-Buyasfi, *Mabādi fi al-Manhaj al-Uṣūlī Li Fahmi al-Naṣ al-Shar'īe* dalam jurnal *Majallatu al-Hind,* vol.7, edisi-4, (Boulvor: 2018), hal. 44. Bandingkan dengan Muhammad Nashiruddin, Ta'līl al-Aḥkām dan pembaruan Ushul Fikih, dalam jurnal Ahkam, 2015, hal. 23

18 Nūruddīn al-Khādimī, *al-Muyassar fī Ilmi al-Qawā'id al-Fiqhiyyah,* 115. Bandingkan dengan Ya'qub al-Bahusain, *Qawā'id al-Fiqh,* hal. 135

melakukan reaksi tersebut. Di antara reaksi yang dilakukan adalah upaya pembaharuan terhadap metodologi hukum Islam. Pembaharuan tersebut banyak disuarakan dari berbagai kalangan ahli dan pegiat metodologi Islam. Pembaharuan tersebut tidak hanya muncul di dunia timur tengah saja sebagai negara pusat kajian Islam, tetapi juga muncul di Indonesia dan negara-negara lainnya. Abdullah ibn Bayyah mengatakan, bahwa kampanye upaya pembaharuan muncul karena terjadi perbedaan kondisi sekarang dari kondisi klasik.[19] Deretan tokoh yang pro terhadap pembaruan Ushūl Fikih adalah Hasan al- Turābī, Jamāl 'Aṭiyyah, Alī Jum'ah, Muhammad Shahrūr,[20] al-Raisūnī, Abū Ya'rub al-Marzūqī,[21] Hasan al-Bukhārī, dan yang lainnya.

Al-Raisūnī dengan beberapa pengkaji ahli Uṣūl Fikih[22] menulis buku kompilasi pembaruan Uṣūl Fikih. Pada bagian pendahuluan, al-Raisūnī menjelaskan perbedaan tajam antara Uṣūl fikih dan ilmu Uṣūl Fikih. Menurutnya, Uṣūl Fikih sama halnya dengan Uṣūl al-Ahkām dan Uṣūl al-Syarī'ah. Sementara ilmu Uṣūl Fikih merupakan sebuah disiplin keilmuan yang menghimpun permasalahan, teori, dan kaidah metodologis

19 Abdullah ibn Bayyah, *al-Ithārāt al-Tajdīdiyah fī ḥuqūli al-Uṣul,* (t.tp.: tp., t.th), hal. 20

20 Syahrūr memang bukan tokoh spesialis dan fokus dalam kajian hukum islam atau usul fikih, tetapi dia menulis buku diproyeksikan sebagai pembaruan hukum islam dalam masalah perempuan dan warisan. Sehingga pemikirannya perlu dianulir dalam tesis ini.

21 Abū Ya'rub sebenarnya adalah tokoh filsafat, tetapi dia pernah melakukan dialog dengan al-Būṭī terkait pembaruan usul fikih. Dialog keduanya kemudian dibukukan dalam satu buku. Sehingga sangat tepat jika mengikut sertakan namanya dalam tesis ini.

22 Kelompok ini terdiri dari tiga belas ahli yang terdiri dari berbagai institusi perguruan tinggi di Maroko. Mereka adalah al-Raisūnī, Ahmad al-Sanūnī, Aminah Sa'dī, al-Jailānī al-Murīnī, al-Husain al-Hayyān, al-Husain Ayat Saīd, Humaid al-Wāfī, Abdu al-Hamīd 'Asshāq, Abd al-Salām Balājī, al-'Arabī al-Būhālī, Muhamma 'Awwām, Muṣṭafā Hasanain Abd al-Hādī, al-Nājī Lamīn. Setiap dari mereka menulis tema Ushul Fikih tertentu sesuai dengan spesialis keilmuan masing-masing dengan mengacu pada metodologi pembaruan Uṣūl Fikih yang telah disepakati.

ilmu tertentu. Uṣūl Fikih memiliki sifat stagnan dan tidak bisa mengalami perubahan dan pembaruan. Adapun ilmu Uṣūl Fikih maka memiliki sifat dinamis dan sangat mungkin menerima perubahan. Pembaruan dalam pemikiran al-Raisūni mencakup dua hal sekaligus, Penambahan hal baru yang berfaidah dan penguatan terhadapa yang sudah ada hingga seperti baru.[23]

Menurut mereka, pembaruan ushul fikih bukanlah hal baru yang muncul abad dua puluh. Para ulama terdahulu juga banyak yang melakukan pembaruan, seperti al-Zarkashī, Ibn Taimiyah, Waliyullah al-Dahlawi, Muhammad al-Syaukānī, Ibn Abdissalam, al-Qarāfi, dan al-Shaṭibī. Pembaruan yang dilakukan oleh ketiga tokoh terakhir ini berupa perhatian yang penuh terhadap *Maṣālih dan mafāsid* serta penjelasan betapa pentingnya dalam menimbang mana prioritas dan yang bukan prioritas.[24]

Ali Jum'ah tidak secara tegas menunjukkan kesetujuannya dengan pembaruan ushul fikih. Ali Jum'ah mengutip beberapa pendapat tokoh terkait pembaruan tampa mengkritiknya. Serta menyimpulkan pendapat banyak tokoh tampa menolak dan mengkritiknya. Sebagai contoh, ketika mengutip perkataan Abdullah al-Ghumārī yang disebut-sebut melakukan pembaruan pada bab tertentu.[25] Ali Jum'ah juga mengatakan bahwa pendapat yang menolak pembaruan merupakan pendapat yang tertolak.[26] Dari sini dapat disimpulkan bahwa Ali jum'ah setuju akan pembaruan meskipun tidak mengampanyakannya.

---

23 Ahmad ibn Adbissalām al-Raisūnī, *al-Tajdīd al-Uṣūlī: Dawā'īhi wa Ahdāfuhū wa Khaṣāiṣuhū* dalam *al-Tajdīd al-Uṣūli: Naḥwa Ṣiyāgha jadīdah Li Ilmi Uṣūl al-Fiqh* (Yordania: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, cet.1, 2014) hal. 13-14

24 Abdussalām Balājī, *Nash'atu 'ilm Uṣūl al-Fiqh wa Taṭawuruhū* dalam *al-Tajdīd al-Uṣūli: Naḥwa Ṣiyāgha jadīdah Li Ilmi Uṣūl al-Fiqh* (Yordania: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, cet.1, 2014), hal. 48-49

25 Ali Jum'ah Abdul Wahhab, *Qaḍiyyah Tajdīd Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Hidāyah, cet.1, 1993), hal. 6-8

26 Ali Jum'ah Abdul Wahhab, *Qaḍiyyah Tajdīd Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Hidāyah, cet.1, 1993) hal.54

Sementara Abdullah bin Bayyah tidak secara langsung mengatakan perlu atau tidaknya pembaruan ushul fikih. Bin Bayyah telebih dahulu mengajak melakukan pengujian terhadap fungsi Uṣūl Fikih. Jika masih berfungsi sesuai tupoksinya maka tidak perlu melakukan pembaruan, tetapi jika fungsinya sudah mulai berkurang atau tidak adanya barometer dalam menggali hukum maka ini menjadi alasan untuk mengakji ulang perangkat pembuatan hukum.

Menurut Bin Bayyah, fungsi utama dari ushul fikih adalah *pertama* menjadi perantara yang benar dan penyambung yang tepat antara prinsip, *nuṣuṣ* dengan kenyataan yang diharapkan. *Kedua* menampilkan *image* yang benar tentang hakikat Islam.[27]

Abdullah bin Bayyah tidak menampik dan mewanti-wanti adanya penyimpangan berkedok pembaruan ushul fikih. Menurutnya, pembaruan harus berangkat dari kaidah yang terukur dan terkendali. Pembaruan bukanlah perbaikan (terhadap kaidah ushul fikih yang sudah baku). Dan bukan juga pemikiran *Tanwīr* yang tidak memiliki payung yang menaunginya dan tidak ada juga panduan yang menuntunnya.[28]

Tidak jauh berbeda dari Bin Bayyah, Adnan Muhammad juga mewanti-wanti adanya penyimbangan pembaruan. Menurutnya, pembaruan yang bersumber dari tokoh-tokoh modernis berbeda maksudnya dari pembaruan yang dimaksud tokoh-tokoh Uṣūl Fikih modern yang mengajak dan mendukung adanyan pembaruan. Pembaruan menurut tokoh modernis adalah mengembangkan dan meluruskan dengan cara menambahkan atau mengurangi agar selaras dengan pemahaman-pemahaman yang berlaku di masa moderen.[29]

---

27 Abdullah bin Bayyah, *al-Itsārāt al-Tajdīdiyyah fī Ḥuqūl al-Uṣūl, t.t,* hal. 16-17

28 Abdullah bin Bayyah, *al-Itsārāt al-Tajdīdiyyah fī Ḥuqūl al-Uṣūl, t.t,* hal. 21

29 Adnān Muhammad Usāmah, *al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī,* (Dammām: Dār Ibn al-Jauzī, cet.1, 1424 H), hal. 373

Berbeda dari pendapat tokoh-tokoh sebelumnya, pendapat kontra terhadap pembaruan ushul fikih tidak banyak mendapatkan dukungan. Di antara mereka adalah Said Ramadhan al-Būṭī. Al-Būṭī menolak keras pembaruan ilmu Uṣūl Fikih. Menurutnya, pembaruan Uṣūl Fikih itu tidak terlepas dari salah satu dua maksud; *Pertama,* penguatan kaidah, perbaikan bangunannya, penutupan celahnya, serta menampilkan ushul fikih dengan *uslūb* yang lebih baru dan mudah dipahami.[30] *Kedua,* memiliki makna mengganti, merubah kaidahnya, melampaui hukumnya.[31]

Untuk pengertian yang pertama, al-Būṭī membenarkan bahwa ilmu Uṣūl Fikih memang perlu diperbarui dengan pengertian tersebut. Pembaruan ini merupakan bagian dari salah satu bentuk realisasi terhadap cita-cita agung hadis Nabi yang menyatakan akan ada salah satu umat yang diciptakan oleh Allah untuk membarui agama Islam, yang tentu di dalamnya terdapat kajian ushul fikih sebagai perangkatnya. Al-Būṭī menambahkan, bahwa berantainya[32] penulisan dan penyusunan

30 Dari perkataan al-Būṭī di sini dapat disimpulkan bahwa al-Būṭī sejatinya setuju akan pembaruan jika berorentasi pada salah satu keempat point ini. Pertama, penguatan kaidah dan argumentasi, kedua perbaikan bangunan, ketiga menutup celah, keempat menampilkan Uṣūl Fikih dengan uslub yang lebih baru. Al-Būṭī tidak menjelaskan lebih rinci maksud keempat point ini. misalnya pada point penguatan kaidah, apakah penggunaan metodologi disiplin keilmuan lain dalam rangka penguatan kaidah dapat diterima atau tidak? Seperti contoh penggunaan ilmu semantik dan ilmu sosial sebagaimana diusulkan oleh Jamal 'Aṭiyyah. Jika kita melihat bagaimana al-Būṭī berargumentasi maka terlihat al-Būṭī sering menggunakan penalaran filsafat. Dalam bukunya *Qaḍāyā Fiqhiyyah Mu'āṣirah* yang fokus pada permasalahan fikih Al-Būṭī kelihatan menggunakan penalaran filsafat.

31 Muhammad Saīd Ramaḍān Al-Buti, *Ḥaula Tajdīd Uṣūl al-Fiqh* dalam *Ishkāliyāt Tajdīd Uṣūl fikih* (Suriah: Dār al-Fikr, cet.1, 2006) hal. 156

32 Maksud berantainya penulisan di sini adalah penulisan kitab yang saling berhubungan. Mulai dari kitab *Matan, syarh, Ḥāshiah, Mukhtaṣar, dan Nadam.* Kitab *matan* biasanya ditulis dalam rangka meringkas materi agar mudah dihafal dan diingat. Pembahasan langsung *to the point*. Biasanya digunakan untuk pemula. Kitab *syarh* ditulis untuk menjelaskan kata-kata yang memerlukan penjelasan dari kitab *matn.* Kitab *syarh* biasanya tidak banyak

ilmu Uṣūl Fikih yang dilakukan ulama dulu memang berorientasi pada penguatan kaidah, dan mengungkap hal-hal yang sangat rumit.[33] Semua ini dalam pandangan al-Būṭī merupakan bagian dari makna yang pertama dari makna pembaruan.

Dalam pandangan al-Būṭī, mengajak pada pembaruan ilmu Uṣūl Fikih secara tidak langsung mengandung unsur tidak adanya pengakuan terhadap jerih payah ulama terdahulu dalam upaya pembaruan dan tentunya akan terjadi *Taḥṣīl al-Hāsil* atau mengupayakan sesuatu yang sudah ada. Al-Būṭī melanjutkan menjelaskan maksud kedua dari kata pembaruan yang berarti menggantikan dan merubah kaidahnya. Untuk menjawab apakah pembaruan dengan makna mengganti dan merubah kaidah dapat dibenarkan secara ilmiah dan logika atau tidak, al-Būṭī memulai dari memastikan apakah kaidah menafsirkan teks agama bisa dibuat sehingga bisa diganti dan dirubah atau tidak bisa dibuat sehingga tidak bisa diganti dan dirubah.[34]

Al-Būṭī kemudian mengajak untuk meneliti dan mengamati apakah al-Shāfi'ī dan ulama setelahnya menciptakan kaidah penafsiran teks sesuai dengan kehendak mereka berdasarkan kemaslahatan yang menuntutnya? Jika demikian kenyataannya maka generasi setelahnya juga memiliki hak

---

menambah penjelasan, hanya menjelaskan maksud dari setiap redaksi yang ada dalam kitab matan. Ḥāshiah merupakan catatan kaki yang bertujuan untuk mengomentari kitab syarh. Muatan materi kitab hashiah biasanya meluas dan tidak jarang mendiskusikan materi yang ada dalam kitab syarh dengan argumen-arumennya. Kitab *Mukhtaṣar* merupakan ringkasan terhadap kitab tertentu. Kitab *mukhtaṣar* ada dua model, ada yang merupakan ringkasan dari satu kitab saja, seperti kitab *Lubb al-Uṣūl* yang merupakan ringkasan dari kitab *Jam'u al-Jawāmi'* karya Tāj al-Subkī. Ada juga ringkasan dari berbagai kitab, seperti *Mahṣūl* yang merupakan ringkasan dari empat kitab, *al-'Umdah, al-Mu'tamad, al-Burhān, dan al-Mustaṣfā.* Model rantai seperti ini tidak hanya terdapat dalam disiplin ilmu Uṣūl Fikih saja, tetapi juga ada dalam disiplin kelimuan lainnya.

33 Muhammad Saīd Ramaḍān Al-Buti, *Ḥaula Tajdīd Uṣūl al-Fiqh* dalam *Ishkāliyāt Tajdīd Uṣūl fikih* (Suriah: Dār al-Fikr, cet.1, 2006) hal. 157

34 Muhammad Saīd Ramaḍān Al-Buti, *Ḥaula Tajdīd Uṣūl al-Fiqh* dalam *Ishkāliyāt Tajdīd Uṣūl fikih* (Suriah: Dār al-Fikr, cet.1, 2006) hal. 159

yang sama untuk menciptakan dan berinovasi kaidah-kaidah penafsiran yang lebih pas dan lebih cocok dengan kemaslahatan terbaru mereka tampa harus ada pelarangan. Di sini tidak ada perbedaan antara satu generasi dan generasi lainnya.[35] Tetapi jika ternyata al-Shāfi'ī dan ulama setelahnya ternyata bukan menciptakan kaidah penafsiran dengan kehendak mereka sesuai kemaslahatan, tetapi mereka hanya mengungkap metodologi penafsiran yang sebenarnya telah berlaku pada generasi sebelumnya, berdasarkan kaidah bahasa dan aturan logika, maka orang yang mengungkap pun tidak bisa mengembangkan dan menggantinya dengan yang lainnya. Karena sesuatu yang mereka tidak memiliki peran dalam menciptakannya maka mereka tidak punya hak untuk mempermainkannya.

Yang unik dari al-Būṭī, kendati menolak dengan keras adanya pembaruan metodologi hukum Islam, namun hasil pemikiran dan ijtihadnya sangat terlihat lentur dan sangat sesuai dengan kondisi sekarang yang masyarakatnya lebih plural dan majemuk. Salah satu ijtihad tersebut tercermin dalam sikap al-Būṭī terhadap pemerintah yang notabeni berbeda ideologi. Meski ajakan terhadap al-Būṭī untuk menberontak pemerintah sangat keras atas nama jihad, tetapi al-Būṭī tetap menolak dan lebih bersikap moderat terhadap pemerintah dan pihak yang memberontak.[36]

Ayat-ayat dan hadis jihad yang dipahami oleh pemberontak dibantah dengan tegas oleh al-Būṭī dengan argumen ushul fikih yang matang dan kuat. Al-Būṭī memiliki pemahaman yang berbeda yang sangat moderat. Ijtihad al-Būṭī tentu juga berbeda dengan ijtihad kebanyakan ulama klasik yang terekam dalam kitab-kitab fikih Shāfi'īyyah secara khusus dan madzhab yang lain secara umum, meskipun metodologinya tidak jauh

35 Muhammad Saīd Ramaḍān Al-Buti, *Ḥaula Tajdīd Uṣūl al-Fiqh* dalam *Ishkāliyāt Tajdīd Uṣūl fikih* (Suriah: Dār al-Fikr, cet.1, 2006) hal. 159

36 Lebih lengkapnya lihat al-Būṭī, *al-Jihād: Kaifa Nafhamuhū wa kaifa Numārisuhū.* Dan akan dibahas secara detail pada bab IV.

berbeda.[37]

Hal senada disampaikan oleh A. Yasid, bahwa jika kaidah-kaidah ushul fikih digunakan dengan maksimal dan proporsional maka akan melahirkan hukum-hukum yang sedang dibutuhkan di tengah masharakat. Sehingga menurutnya, bukan pembaruan ushul fikih yang dibutuhkan, tetapi optimalisasi penggunaan kaidah-kadiah ushul fikih yang proporsional.[38]

Kepiawaian al-Būṭī dalam ijtihad dan meramu serta menggunakan kaidah Uṣūl Fikih membuatnya menjadi sorotan banyak kalangan. Mulai dari kalangan akademisi maupun yang lainnya. Tercatat pada tahun 2004 al-Būṭī mendapatkan penghargaan sebagai *Shakhṣiyah al-'Ālam al-Islāmī* dari Organisasi Duni Studi al-Qur'ān.[39] Sebuah sebutan yang tidak diberikan kepada sembarangan orang.

Pemikiran al-Būṭī menginspirasi banyak kalangan. Pemikirannya banyak dijadikan rujukan di banyak belahan dunia. Hal ini dapat dilihat dari banyaknya peneliti yang mengkaji pemikirannya dalam banyak bidang disiplin keilmuan. Sosok al-Būṭī tidak hanya piawai dalam satu bidang. Karya tulis dalam berbagai disiplin menjadi saksi atas hal tersebut, mulai dari bidang hukum Islam, teologi, taṣawwuf, filsafat, dan lainnya. Penelitian terkait pemikiran metodologi hukum Islam versi al-Būṭī pun menjadi menarik.

Selain itu, menurut Andi Muhammad Aimān, bahwa beberapa pemikiran al-Būṭī menjadi pusat perhatian dari semua pihak di Siria, baik yang setuju ataupun yang menolak pemikirannya.[40] Sikap al-Būṭī yang sangat begitu besar

37 Selengkapnya akan didiskusikan pada bab lima dari teis ini saat mendiskusikan term jihad.

38 A. Yasid, *Epistemologi Ushul Fikih: Antara pembaharuan dan pemberdayaan mekanismae istinbath al-Ahkam* dalam Asy-Syir'ah, vol. 41, 2011, hal.1035

39 Abdul Mukit, *Pemikiran tasawwuf Muhammad Said Ramadlan al-Būṭī dan Aplikasinya di perguruan tinggi,* hal. 102

40 Andi Muhammad Aiman dan Muhammad Razak Idris, *Ramadhan*

dampaknya dalam kehidupannya secara khusus dan perang saudara di Syria secara umum tentu memiliki akar metodologis yang kuat. Sehingga kajian metodologis hukum Islam dalam ijtihad al-Būṭī dianggap sangat penting.

Jika dibandingkan produk pemikiran al-Būṭī dengan apa yang tertuangkan dalam kitab-kitab fikih klasik maka kita temukan terdapat beberapa perbedaan meskipun ijtihad keduanya menggunnakan Uṣūl Fikih. Sebagai contoh, hampir semua tokoh madzhab Ṣāfi'ī sepakat bahwa orang yang meninggalkan ṣalat setelah diminta taubat kemudian tidak mau salat maka hukumannya adalah dibunuh, sebagaimana ditulis oleh Ibnu Hajar.[41] Tentu pendapat seperti ini akan dianggap tidak toleran dan tidak moderat serta radikal jika diaplikasikan pada konteks sekarang. Al-Būṭī memiliki sikap yang berbeda dalam kasus ini. al-Būṭī berpendapat bahwa orang tesebut tidak lantas dibunuh.[42] Di sini tampak unik bagaimana al-Būṭī bisa berbeda dari Ibnu Hajar kendati metodologinya sama dan berlatar madzhab yang sama juga. Ini menunjukan ada sesuatu yang khas dalam metodologi yang digunakan al-Būṭī dalam berijtihad.

Alasan lainnya terkait pentingnya kajian tentang al-Būṭī diantaranya al-Būṭī adalah sosok yang dinilai ahli dalam bebrbagai bidang ilmu keagamaan, ilmu kalam, tashawwuf, fikih, dan filsafat. Karya-karyanya dapat menjadi bukti atas asumsi penulis tersebut. Al-Būṭī merupakan tokoh yang berhadapan langsung dengan kelompok-kelompok yang diklaim sebagai kelompok tidak moderat, yaitu pemberontak di Suria, bahkan al-Būṭī menjadi korban tersebut, sehingga al-Būṭī dinilai sangat memahami pemikiran kelompok yang dianggap tidak moderat

---

al-Būṭī: Riwayat hidup dan beberapa aspek sumbangan pemikirannya dalam jurnal al-Tahkim, vol. 8, no. 23, yang diterbitkan oleh Universitas Kebangsaan Malaysia, 2018, hal.2

41 Ibnu Hajar al-Haitami, *al-Minhāj al-Qawīm,* hal.201

42 al-Būṭī, *al-Jihād: Kaifa Nafhamuhū wa kaifa Numārisuhū,* hal.61

tersebut. Ketiga, al-Būṭī dikenal sebagai tokoh yang disegani oleh tokoh-tokoh lain lintas negara dari berbagai kelompok, seperti ulama mesir, ulama yaman, bahkan ulama Indonesia. Posisi ini menguatkan kekokohan nalar ushul fikih al-Būṭī sebagai basis berfikirnya, sehingga sangat tepat jika nalar ijtihadnya diteliti. Keempat, pengaruh ijtihad dan pemikiran al-Būṭī yang luas hingga Indonesia, ini dibuktikan dengan tersebarnya murid yang belajar kepada al-Būṭī.

Melalui kajian penelitian terhadap pemikiran al-Būṭī ini, Penulis berupaya menggali wacana pembaruan usul fikih, khususnya perspektif Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī. Sehingga hasil penelitian ini diharapkan dapat menjawab pertanyaan Bagaimana al-Būṭī mengimplementasikan Uṣūl Fikih dalam ijtihadnya dalam upaya pembaruan Uṣūl Fikih?

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji nalar al-Būṭī dalam mengimplementasikan teori-teori usul fikih dalam upaya menjawab permasalahan kekinian. Penelitian ini juga dirumuskan dalam dua aspek: *pertama,* aspek atau basis teori. Kajian pada basis teori ini dimaksudkan untuk mengkaji pembaruan pada ranah teori-teori usul fikih. Kedua, basis praktek. Yaitu mengkaji tema-tema keummatan dengan menekankan fokus kajiannya pada nalar-nalar yang digunakan oleh al-Būṭī yang diambil dari teori-teori usul fikih.

Sehingga dari situ, secara teoritis, Penelitian ini diharapkan bisa memperkaya kajian usul fikih. Terlebih lagi, penelitian ini juga ikut andil ambil peran dalam penguatan usul fikih. Sementara secara praktis, hasil penelitian ini dapat dikonsumsi oleh semua kalangan agar dapat bercermin kepada sosok al-Būṭī, bagaimana ia mampu menjadikan usul fikih tidak hanya sebagai teori dan bahan ajar saja, tetapi menjadi bangunan cara berfikir dan berijtihad sehingga tidak menjadi *muqallid* murni.

Melacak Kajian al-Būṭī

Kehadiran al-Būṭī sangat mewarnai dunia pemikiran dan kajian keIslaman, baik di bidang hukum, filsafat, akidah, dakwah, dan tasawwuf, bahkan politik di Suria. *Rating* al-Būṭī pun membuat banyak para peneliti tertarik untuk mengakaji sosok al-Būṭī dari berbagai sisi yang melekat pada dirinya. Kajian al-Būṭī dapat dikelompokan menjadi dua; pertama, kajian dalam bidang hukum Islam dan metodologinya yang disebut juga dengan ilmu shari'ah, kedua, kajian dalam disiplin ilmu yang lain. Di antara tulisan yang mengulas tentang al-Būṭī dalam disiplin ilmu syari'ah adalah sebagai berikut;

Mithāq Ṣādiq al-Malīkī menulis dalam penelitiannya tentang *Maqāṣid al-Sharī'ah* menurut al-Būṭī. Dalam tulisannya, Mithāq menyimpulkan bahwa al-Būṭī juga terlibat dalam kajian *Maqāṣid al-Sharī'ah* seperti tokoh lainnya. Sosok yang meninggal pada tahun 2013 ini banyak terpengaruh oleh al-Ghazālī dan al-Shāṭibī dalam menimbang *Maqāṣid al-Syarī'ah.* Mithāq hanya melakukan kajian pada ranah *Maqāṣid al-Syarī'ah* saja dan kajiannya tidak menyentuh aktualisasi teori Uṣūl Fikih yang lain serta penolakannya terhadap pembaruan Uṣūl Fikih.

Tidak jauh dari penulis sebelumnya, Abbas Arfan mengkaji al-Būṭī dari sisi *Maqāṣid al-Sharī'ah.* Abbas Arfan berkesimpulan bahwa konsep Maṣlaḥah tawaran al-Būṭī masih kaku, khususnya yang berhubungan dengan kemampuan akal menangkap Maṣlaḥah dan bahwa setiap hukum Allah pasti mengandung Maṣlaḥah. seperti penulis sebelumnya, Abbas menfokuskan kajiannya pada kajian *Maqāṣid al-Sharī'ah* dan tidak menyentuh teori ushul fikih lainnya.

Mengikuti kedua pengkaji sebelumnya, Ikhsan mengkaji sisi yang sama, yaitu *Maqāṣid al-Syarī'ah.* Iksan memulai tulisannya dengan menjelaskan sejarah perkembangan *maqashid* secara ringkas. Kemudian melakukan kajian tentang sumbangan pemikiran al-Būṭī dalam diskusi mashlahat. Kajian tersebut

difokuskan pada buku al-Būṭī yang berjudul *Dhawabhit al-Mahslahah fi al-Syari'ah al-Islamiah.* Menurut Ikhsan, penulisan buku tersebut dialatarbalakangi oleh munculnya kelompok liberal yang menyalahgunakan konsep Maṣlaḥah untuk melanggar hukum Islam yang sudah ada. Dari hasil kajiannya, Ikhsan berkesimpulan bahwa al-Būṭī memberi batasan Maṣlaḥah dengan lima batasan sebagai berikut; (1) Maṣlaḥah termasuk dalam tujuan Sang Syari'. (2) Tidak bertentangan dengan al-Qur'an. (3) Tidak bertentangan dengan sunnah. (4) Tidak bertentangan dengan qiyas. (5) Tidak bertentangan dengan Maṣlaḥah yang setingkat atau yang lebih tinggi. Selain itu, Ikhsan mengajukan ketidaksetujuan terhadap perkataan al-Būṭī yang mengatakan bahwa urutan Maṣlaḥah yang ditawarkan al-Būṭī sudah menjadi ijma'. Ikhsan juga menghadirkan bukti bahwa asumsi adanya ijma' tersebut tidak benar.[43] Dari kajian Ikhsan, dia hanya fokus pada kajian sumbangan dalam konsep Maṣlaḥah saja. Tidak membahas relevansi pemikiran ushul fikih al-Būṭī sama sekali. Kajian ini juga tidak berbeda dari kajian sebelumnya secara tema besarnya, yaitu berbicara *Maqāṣid al-Sharī'ah* dan tidak menyentuh tema lainnya dalam pemikiran al-Būṭī.

Berbeda dari para pengkaji sebelumnya yang fokus pada kajian *Maqāṣid al-Sharī'ah,* Bachar Bakour lebih mengeksplor pandangan kritis al-Būṭī terhadap kelompok Islamis kontemporer yang tidak tepat dalam menerapkan hukum Islam, seperti pemahaman jihad, gender dan lainnya. Pemahaman yang tidak tepat memiliki arah yang berbeda, ada yang terlalu ekstrim seperti pemahaman kelompok jihadis dalam memahami mengaplikasikan ayat-ayat jihad serta cara Islamisasi besar-besaran, dan ada juga yang terlalu lentur seperti pemahaman

43 Ikhsan Intizam, *Sumbangan pemikiran al-Būṭī tentang konsep Maṣlaḥah dalam penetapan hukum islam* dalam jurnal Didaktika Islamika, vol.2, no 2 tahun 2015, hal. 24-42

Shahrūr seputar perempuan dan warisan. Meskipun kajian yang dilakukan Bachar Bakour berbeda dari pengkaji lainnya, Bachar tidak melakukan kajian pada teori-teori Uṣūl Fikih. [44]

Bagian kedua adalah kajian dalam disiplin ilmu di luar hukum Islam dan metodologinya, seperti ilmu akidah, taṣawwuf dalinnya. Berikut kajian yang penulis temukan;

Khalid Abdus Sami' mengkaji al-Bu}t>tī dari sisi dakwahnya dalam sebuah disertasi, Peneliti tidak bisa mengakses disertasi ini setelah melacak berbagai situs yang meyediakan hasil kajian keIslaman. Tetapi peneliti menemukan sekilas penjabaran singkat dari disertasi tersebut dalam disertasi yang ditulis oleh Abdul Mukit dengan judul *"Pemikiran tasawwuf Muhammad Said Ramadlan al-Būṭī dan Aplikasinya di perguruan tinggi".* Kesimpulannya adalah bahwa Disertasi ini memfokuskan kajiannya pada metode dakwah yang digunakan al-Būṭī. Khalid berkesimpulan bahwa metode yang digunakan oleh al-Būṭī adalah metode dialog *hiwār.* Metode ini dibilang berhasil dan unik sehingga menjadi daya tarik tersendiri pada dakwah yang dilakukan oleh al-Būṭī.[45] Penelitian ini fokus pada metode dakwah al-Būṭī dan tidak membahas bagaimana al-Būṭī menggunakan Uṣūl Fikih.

Andi Muhammad Aiman dan Muhammad Razak Idris menulis tulisan pendek tentang kehidupan al-Būṭī dan sumbangan pemikirannya denan judul *"al-Būṭī: Riwayat hidup dan beberapa aspek sumbangan pemikirannya"* yang dimuat dalam jurnal al-Tahkim yang diterbitkan oleh Universitas Kebangsaan Malaysia pada tahun 2018. Dalam tulisan tersebut, kedua penulis lebih banyak menyinggung riwayat hidup al-Būṭī. Kemudian disusul dengan pembahasan tentang aspek sumbangan al-Būṭī. Dari kajian ini, kedua penulias berkesimpulan

44 Bachar Bakour, THE ANTI-ISLAMIST DISCOURSE: THE CASE OF AL-BŪTĪ dalam Jurnal al-Shajarah, hal. 183-206, Vol. 23, 2018

45 Abdul Mukit, *Pemikiran tasawwuf Muhammad Said Ramadlan al-Būṭī dan Aplikasinya di perguruan tinggi,* hal.. 15

bahwa al-Būṭī merupakan sosok yang berafiliasi pada asy'ariah dan kuat dalam mempertahankannya. Kedua penulis tersebut kemudian menyebutkan sumbangan pemikiran al-Būṭī yang fokus pada beberapa poit, pertama al-Būṭī memiliki sumbangan pemikiran dalam bidang filsafat. Dengan beberapa karyanya al-Būṭī berhasil mengkritik Markxisme beberapa pemikiran barat. Al-Būṭī juga memberi sumbangan dalam kajian jihad yang dengan karyanya berhasil membungkam kaum ekstremisme.[46]

Kedua peneliti tersebut terlihat hanya menyebutkan bahwa al-Būṭī memiliki sumbangan dalam bidang filsafat dan jihad tampa membahas lebih detail apalagi relevansi pemikirannya.

Muhammad Safwan Harun dalam sebuah makalah yang diterbitkan oleh Jurnal Al-Basirah pada Juni 2018 mengkaji konsep bid'ah menurut al-Būṭī. Muhammad Safwan dalam makalah ini fokus pada masalah bid'ah saja yang secara spesifik berbicara pengertian dan faktor perbedaan pengertian bid'ah. Tetapi tidak menyinggung nalar ushul fikih al-Būṭī.[47]

Sumair Ruben meneliti al-Būṭī dari sisi teologi dalam sebuah tesis dengan judul *al-Syaikh Muhammad Said Ramadhan al-Būṭī wa Ara'ahu al-I'tiqadiyah* dari Universitas al-Khalil Palestina pada tahun 2015. Tesis ini secara khusus mengkaji teologi al-Būṭī dan tidak dicampur dengan kajian lainnya. Secara terperinci, Sumair menampilkan beberapa temuan dalam kajiannya yang berjumlah dua puluh enam point.[48] Sumair menyatakan bahwa kajiannya dalam tesis ini tidak menyentuh wilayah syari'ah atau nalar al-Būṭī dalam ijtihadnya.

---

46 Andi Muhammad Aiman dan Muhammad Razak Idris, *Ramadhan al-Būṭī: Riwayat hidup dan beberapa aspek sumbangan pemikirannya* dalam jurnal al-Tahkim, vol. 8, no. 23, yang diterbitkan oleh Universitas Kebangsaan Malaysia, 2018

47 Muhammad Safwan Harun, *Konsep bid'ah menurut perspektif al-Būṭī: sebuah uraian* dalam jurnal AL-BASIRAH, vol. 8, 2018

48 Sumair Ruben, *al-Syaikh Muhammad Saīd Ramadhān al-Būṭī wa Ārā'ahū al-I'tiqādiyah,* 2015

Muhammad Irsyad juga mengakji pemikiran al-Būṭī. Tetapi kajiannya fokus pada kajian konsep jihad al-Būṭī. Irsyad menggunakan pendekatan Ulumul Qur'an dan ilmu tafsir. Irsyad tidak menyentuh domain usul fikih sebagai pendekatan atau objek kajian. Irsyad lebih pada kajian konsep jihad dari pada nalar dari konsep jihad tersebut. Kesimpulan dari tesis Irsyad bahwa penafsiran al-Būṭī bercorak tafsis *tahlīlī* dan *mauḍū'ī,* kesimpulan lainnya bahwa al-Būṭī juga menggunakan pendekatan sebab turunnya ayat dan juga pendekatan bahasa. Kesimpulan lainnya bahwa jihad dalam pandangan al-Būṭī secara umum adalah Tesis yang penulis kaji akan melengkapi kajian ini dari sisi usul fikihnya.

Abdul Mukit dalam disertasinya dengan judul "*Pemikiran tasawwuf Muhammad Said Ramadlan al-Būṭī dan Aplikasinya di perguruan tinggi"* yang disidangkan pada akhir tahun 2019. Kajian ini fokus pada pemikiran tasawwuf al-Būṭī serta terapannya di perguruan tinggi. Abdul Mukit berkesimpulan bahwa konsep pemikiran tasawwuf al-Būṭī terletak pada makna, konten, tujuan, dan pradigma tasawwuf.[49] Dari judul disertasi Abdul Mukit dapat dibaca arah penelitiannya fokus pada konsep tasawwuf al-Būṭī saja tampa menyinggung nalar ijtihad al-Būṭī.

Dari beberapa kajian yang meneliti pemikiran al-Būṭī tidak ada satupun yang menfokuskan kajiannya pada pemikiran al-Būṭi di bidang Uṣūl fikih. Padahal ushul fikih ini merupakan asas berfikirnya al-Būṭī. Usul fikih adalah ilmu yang paling digeluti oleh al-Būṭī hingga disertasinya pun seputar usul fikih. Ilmu inilah yang kemudian menjadi dasar berfikir baginya. seharusnya ilmu inilah yang menjadi kajian utama dalam pemikiran al-Būṭī selain bidang keilmuan lainnya. Kajian tesis ini ingin mengisi ruang tersebut dengan mengkaji pemikiran al-Būṭī di bidang uṣūl fikih.

---

49 Abdul Mukit, *Pemikiran tasawwuf Muhammad Said Ramadlan al-Būṭī dan Aplikasinya di perguruan tinggi,* hal. 185

Kerangka Metodologi

Secara umum penelitian ada dua jenis, penelitian pustaka dan penelitian lapangan. Penelitian ini termasuk jenis penelitian pustaka yang kajiannya pada data-data yang tersimpan di berbagai buku, artikel, dan data-data lainyya. Penelitian ini merupakan penelitian yang bersifat kualitatif. Dalam kajian keagamaan hukum Islam, penelitian ini bersifat Normatif-Doktriner. Disebut normatif-doktriner karena kajian ini akan mengkaji dan meneliti teori-teori Uṣūl Fikih, pikiran dan konsep versi seorang tokoh.

Adapun pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan Teoritis-filosofis.[50] Pendekatan teoritis menjadi relevan untuk penelitian ini karena akan menkaji pemikiran seorang tokoh dengan pendekatan teori-teori usul fikih. Sementara pendekatan filosofis digunakan dalam penelitian pemikiran al-Būṭī karena penelitian ini bermaksud untuk mengungkap inti dari pembaruan dan inti dari cara bagaimana al-Būṭī melawan arus pembaruan tersebut.

Penelitian ini akan merujuk pada sejumlah sumber data yang bisa dijadikan rujukan dalam kajian ini. Sumber data yang mungkin dijadikan rujukan dapat dikelompokkan menjadi dua kelompok; sumber data primer dan sumber data sekunder.

Sumber primer yang akan digunakan sebagai data utama pada penelitian ini adalah beberapa buku karya al-Būṭī, seperti *al-Jihād: Kaifa nafhamuhū wa kaifa numārisuhū*, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyah*, *Qaḍāyā Fiqhiyyah Mu'āṣrah* (dalam tiga jilid) dan buku serta artikel lainya lainnya yang ditulis oleh al-Būṭī sendiri atau buku hasil kodivikasi terhadap ceremah al-Būṭī yang ditulis pihak lain, seperti kumpulah Khutbah al-Būṭī yang memuat lima ratus khutbah al-Bhuthi dalam berbagai

50 Arip Purqon menyebutkan bahwa pendekatan dalam penelitian Ushul Fikih yang paling tepat ada dua; yaitu pendekatan kebahasaan dan pendekatan maqāṣid al-Sharī'ah. lihat Arip Purqon, Corak Pendekatan Dalam Ushul Fikih dalam Jurnal MIQOT vol. XXXIV, no.2 , 2010, hal. 230

kesempatan dan variasi tema, serta buku lainnya karya al-Būṭī yang semuanya tidak kurang dari empat puluh judul buku.

Sementara sumber data sekunder yang digunakan dalam penelitian ini adalah buku-buku yang bukan karya al-Būṭī sendiri dan bukan hasil kodivikasi terhadap khutbah al-Būṭī, tetapi memiliki ketersambungan tema dan masalah dengan penelitian ini, seperti *Majmū'atu al-Khuṭab al-Minbariyyah* yang dihimpun oleh komunitas bernama *Nasīmu al-Ṣām.* Diantara sumber sekunder yang digunakan dalam penelitian ini adalah karya tokoh lain yang memiliki tema dan pembasahan yang sama dengan kajian al-Būṭī, seperti al-Jihad karya al-Qardhawi, dan buku-buku maslahah yang ditulis oleh beberapa tokoh modern.

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini sebagai penelitian kualitatif adalah teknik dokumentasi. Metode tersebut dengan mengumpulan dokumen yang tersebar di beberapa buku, artikel, jurnal, dan lainnya yang masih berhubungan dengan tema penelitian ini. Sementara teknik analisis data dalam penelitian ini adalah Analisis-Kualitatif. Analisis-kualitatif adalah proses penelitian yang akan menghasilkan data deskriptif berupa kata- kata tertulis atau verbal orang-orang dan perilaku yang diamati. Teknik ini sangat pas untuk penelitian pemikiran seorang tokoh yang nantinya akan menghasilakan data deskriptif tentang pemikiran al-Būṭī.

Alur Logika Penelitian

Penelitian ini akan disusun dalam enam bab. Bab pertama adalah bab pendahuluan yang mencakup latar belakang kenapa penelitian ini perlu dilakukan. Kemudian permasalahan dan metodologi penelitian serta studi pustaka. Bab pertama ini merupakan peta perjanan kajian pada bab-bab selanjutnya.

Pada bab kedua penelitian akan fokus pada diskursus kajian ushul fikih supaya lebih jelas posisi pembaruan dalam kajian usul fikih. Bab ini akan mengkaji empat point, yaitu dinamikan

sejarah usul fikih, point pembahasan ini dipandang perlu untuk melihat bagaimana usul fikih dalam rantai sejarahnya agar terlihat bagaimana pembaruan itu terjadi. Kemudian disusul dengan pembahasan kemunculan ide pembaruan untuk melihat awal permulaan dan perjalanan pembaruan. Pembahasan ketiga dari bab ini adalah urgensi dari pembaruan, kemudian yang terakhir adalah melihat pemikiran pembaruan beberapa tokoh yang menyeru pembaruan usul fikih.

Bab ketiga dikhususkan untuk mengkaji sosok al-Būṭī yang mencakup dua pembahasan utama; pertama biografi al-Būṭī dan yang kedua membaca karya dan karakteristik pemikiran al-Būṭī. Inti bab kedua ini adalah ingin melihat bagaimana posisi al-Būṭī dalam lingkaran kajian hukum Islam.

Bab keempat yang merupakan bab utama dari penelitian ini akan difokuskan pada kajian pemikiran al-Būṭī secara teoritis dan praktis. Pada bab keempat ini akan disajikan beberapa pemikiran al-Būṭī terkait metodologi hukum Islam yang disorot oleh tokoh yang sedang dikaji dalam kajian ini. Tidak semua teori ushul fikih yang akan dikaji, tetapi beberapa term saja yang disorot dalam beberapa bukunya. Kemudian disusul dengan kajian praktis aplikasi teori-teori usul fikih dalam menyikapi permasalahan kontenporer. Pada kajian praktis ini akan dipilih pemrmasalahan-permasalahan yang kontroversi dan menyita banyak perdebatan di kalangan akademisi.

Bab kelima merupakan bab penutup yang mencakup dua pembahasan; pertama adalah kesimpulan dan yang kedua adalah kritik dan saran.

Bab II
Diskursus Pembaruan Uṣūl Fikih

Pada bagian bab II ini akan disajikan beberapa diskursus terkait pembaruan usul fikih yang memperlihatkan bagaimana pembaruan usul fikih diperbincangkan oleh para akademisi. Bab ini akan dilengkapi dengan empat point, Dinamika sejarah usul fikih, Kemunculan gagasan pembaruan usul fikih, Urgensi pembaruan usul fikih, serta sajian beberapa tokoh pembaruan dan pemikirannya. Dengan demikian, kajian pembaruan usul fikih menjadi jelas posisinya di dalam disiplin ilmu usul fikih.

Dinamika Sejarah Uṣūl Fikih

Uṣūl fikih sebagai ilmu yang berisi kaidah penafsiran terhadap al-Qur'ān dan hadis menjadi sangat penting dalam ilmu keislaman. Sejak masa awal munculnya hingga sekarang ilmu ini selalu ramai dengan peminat dan pengkaji dari seluruh madzhab. Urgensi ilmu usul fikih sangat dirasakan dan diakui oleh seluruh umat muslim, hingga menjadi kesepakatan bahwa diantara syarat mutlak untuk melakukan ijtihad adalah menguasai ilmu ini, selain beberapa ilmu lainnya. Muṣṭafā al-Zuhaili mengatakan bahwa seorang mujtahid haruslah menguasai ilmu usul fikih, karena usul fikih adalah alat terpenting kedua setelah penguasaan bahasa arab, agar dia mampu menyimpulkan hukum dari dalil-dalil syar'i.[1]

1 Muhammad Mustafā al-Zuhailī, *al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh* (Damaskus: Dār al-Khair, cet. 2, 2006) vol. 2, hal. 287. Bandingkan dengan Ibnu Khaldūn,

Secara praktik, sejak masa nabi para sahabat sudah memraktekkan kaidah-kaidah usul fikih yang pada saat itu belum dirumuskan. Abdussalam Balajī menyebutkan, bahwa meskipun tindakan nabi menjadi wahyu, tetapi para sahabat juga melakukan ijtihad. Menurutnya, ijtihad sahabat pada masa itu sangatlah sederhana, yaitu dengan metode *ta'līlī* dan *qiyāsi.* Hal ini karena nabi dalam beebrapa kesempatan memancing para sahabat untuk menggunakan metode tersebut, seperti dalam sebuah hadis bahwa seorang perempuan mendatangi nabi dan mengadu bahwa ibunya sudah bernadzar untuk melaksanakan ibadah haji, tetapi ibunya meninggal sebelum melaksanakan ibadah haji, apakah dia boleh menghajikannya. Lalu Rasulullah menjawab dengan "Bukankah jika ibumu punya hutang engkau akan membayarnya? Maka hutang kepada Allah lebih berhak untuk dibayar.".[2] Sehingga terdapat beberapa sahabat yang berijtihad berdasarkan metode ini, seperti dua sahabat yang ketika mendengar sabda nabi berupa; لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة (Janganlah kalian shalat ashar kecuali sudah sampai di perkampunga Bani Quraidzah). Para sahabat pun berbeda dalam mehamai hadis ini. Ada yang memahami tidak boleh shakat asar sebelum tiba di perkampungan tersebut, dan ada yang memahami bahwa *'illat* dari sabda tersebut adalah agar berjalannya lebih cepat menuju perkampungan bani quraidzah. Pada akhirnya Nabi tidak menyalahkan mereka.[3]

Dari sini dapat disimpulkan bahwa usul fikih secara praktik muncul bersamaan dengan pemahaman terhadap al-Qur'ān dan hadis. Bukti lainnya yang menguatkan bahwa secara praktik muncul bersamaan dengan upaya memahami teks adalah pendapat Ibnu Mas'ūd bahwa perempuan hamil yang meninggal

---

Muqaddimah Fī al-Tārikh, (Suria: Dār al-Fikr, 1988) vol. 1, hal. 573

2 Abdussalam Balājī, *Taṭawwur Uṣūl al-Fiqh* dalam *al-Tajdīd al-Uṣūlī,* hal. 28

3 Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ,* ed. Muhammad Zuhair ibn Nāṣir (Dār Ṭauq al-Najāt, cet. 1, 1422 H) vol 2, hal. 15

suaminya adalah dengan melahirkan. Hal ini berdasarkan ayat dalam surat al-Ṭalāq; وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن (Dan perempuan halim iddahnya dengan melahirkan). Pendapat ibnu Mas'ūd ini didasarkan pada kenyataan bahwa surat al-Ṭalāq turun lebih akhir daripada surat al-Bqarah yang di dalamnya terdapat ayat; والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا. Pendapat Ibnu Mas'ūd ini menggunakan kaidah usul fikih النص اللاحق ينسخ النص السابق (Bahwa teks yang muncul belakangan itu menganulir teks yang muncul sebelumnya), meskipun Ibnu Mas'ūd tidak menegaskan kaidah tersebut. Karena kaidahnya belum dirumuskan.[4]

Adapun kodivikasi dan pembukuan usul fikih maka pertama kali dilakukan oleh seorang tokoh yang bernama Muhammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī, sebagai orang pertama yang merumuskan ilmu ini. Melalui tangan emasnya kitab uṣūl fikih pertama berhasil disusun yang bernama *al-Risālah.* al-Khaṭīb al-Baghdādī menyebutkan, bahwa al-Shāfi'ī menulis kitab tersebut atas permintaan seorang ahli hadis kenamaan pada masanya, Abdurrahman ibn Mahdi, yang meminta kepada al-Shāfi'ī agar menulis kitab terkait makna-makna al-Qur'ān, serta memuat kriteria hadis yang dapat diterima, kehujjahan ijmā', dan penjelasan *nāsikh mansūkh*, Kemudian al-Shāfi'ī menulis kitab al-Risālah.[5]

Muhammad Abdul Aziz al-Mubārak menyimpulkan cakupan kitab al-Risālah sebagai berikut; Pertama Tingkatan kejelasan hukum dan bahwa sebagian hukum lebih jelas dari hukum yang lain. Kedua, terkait kebahasaan penjelasan hukum dan bahasa yang digunakan adalah bahasa arab. Ketiga penjelasan tentang al-Qur'ān dan yang terkait dengannya, berupa keumuman dan kekhususan serta cara mengetahuinya.

4 Ali Jum'ah, *Tārīkh Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Maqṭom, cet. 1, 2014) hal. 30

5 Ahmad al-Khatīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād,* ed. Bassyār 'Awwād (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmi, cet. 1, 2002) vol. 2, hal. 404

Keempat, penjelaan tentang sunnah dan yang terkait dengannya. Kelima, penjelasan terkait *nāsikh mansūkh* baik dalam al-Qur'ān ataupun al-Sunnah. Keenam, penjelasan posisi al-Sunnah dari al-Qur'ān dan bahwa al-Sunnah berfungsi sebagai penjelas terhadap al-Qur'ān. Ketujuh, Penjelasan bahwa al-Sunnah juga bisa menentukan hukum secara independen. Kedelapan, penjelasan bahwa beberapa teks yang kelihatan ada kontradiksi, sejatinya tidak ada kontradiksi. Kesemmbilan, penjelasan terkait kehujjahan hadis *āhād.* Kesepuluh, penjelasan tentang ijmā'. Kesebelas, penjelasan secar rinci mengenai ijtihad dengan metode qiyās.[6]

Jika diperhatikan tema-tema yang diulas oleh al-Shāfi'ī, nampak bahwa al-Shāfi'ī fokus menjelaskan hal-hal yang dapat membantu memehami teks dengan benar. Al-Shāfi'ī tidak menyinggung hal-hal yang tidak berorentasi pada pemahaman teks, sebagaimana dilakukan oleh banyak tokoh setelahnya. Dalam al-Risālah juga ditemukan banyak contoh untuk setiap teori yang dibahas sehingga mempermudah untuk dipahami. Selain itu, al-Risālah banyak menggunakan redaksi dialog untuk mempermudah memahami apa yang ingin disampaikan oleh penulisnya. Untuk memperkuat argumennya, al-Shāfi'ī sering mengutip ijtihad dan pendapat para sahabat. Urgensi kitab al-Risālah sebagai poros utama usul fikih pada masanya mejadikan ia sebagai kitab kajian utama pada masa setelah al-Shāfi'ī hingga abad keempat hijriah.

Pada awal abad keempat hijriah, bahkan sebelum abad keempat, tokoh mu'tazilah yang juga ahli kalam ikut serta mermaikan kajian usul fikih. Tercatat Abu Ali al-Jubbāi (303 H) dan Abu Hasyim al-Jubbāi (321 H) turut menyumbang pemikiran dalam ilmu usul fikih yang didasari pada konsep-konsep teologi mu'tazilah. Abdussalam Balājī menyebutkan, setidaknya ada

6 Muhammad al-Mubārak, *Sabku al-Maqālah Fī Syahr al-Risāla* (UniversitasIbn Saud, 1437 H) hal. 12,

tida fase serapan ilmu kalam pada ilmu usul fikih. Fase pertama adalam fase permulaan yang dilakukan oleh Ibrahim al-Nadzām (227 H) dan Abu Hudzail al-'Allāf (235 H). Pada fase ini hanya sedikit ilmu kalam yang diserap oleh usul fikih. Fase kedua adalah fase yang sudah banyak ilmu kalam masuk ke dalam ilmu usul fikih, meskipun tidak seluruhnya. Pada fase ini muncul tokoh mu'tazilah, Abu Ali al-Jubbāi dan Abu H>sashim al-Jubbāi, serta Abu al-Hasan al-Ash'ari dari kalangan sunni. Adapun pada fase ketiga ditemukan tokoh mu'tazilah Abdul Jabbār al-Hamadzāni (325-415 H) yang melebur secara keseluruhan antara ilmu kalam dan ilmu usul fikih. Kemudian diikuti oleh salah satu tokoh sunni, Abu Bakr al-Bāqillāni (337-403 H) yang berupaya untuk membantah usul fikihnya al-Hamadzāni. Kemudian penyatuan ini dilakukan oleh tokoh-tokoh sunni setelahnya, seperti Ibnu Fūrak, al-Juwaini, dan al-Ghazālī.[7]

Namun, Balājī tidak menyebutkan apa saja teori dan konsep yang diadopsi dari ilmu kalam. Tetapi jika diperhatikan kitab-kitab usul fikih yang ditulis pada masa-masa itu, hampir semua sarat dengan ilmu kalam dan manṭiq. Misalnya, kitab al-Burhān karya Imām al-Haramain, yang sarat dengan ilmu manṭiq dan ilmu kalam. Di bagian awalnya saja, Imam al-Haramain mendiskusikan definisi ilmu menurut beberapa aliran madzhab imu kalam, seperti al-Ash'ari, Mu'tazilah, dan Hashawiyah, serata tokoh lainnya.[8] Jika diperhatikan, permasalah ini adalah bagian dari permasalahn ilmu kalam atau ilmu manṭiq. Permasalahan ini jelas bukan bagian dari pemasalahan ilmu usul fikih, keran permasalahan ini tidak melahirkan hukum fikih. Ali 'Arbāwī menyebutkan, bahwa suatu masalah tidak bisa disebut sebagai permasalahan usul fikih kecuali ia bisa menghasilakn hukum

7 Abdussalam Balājī, *Taṭawwur Uṣūl al-Fiqh* dalam *al-Tajdīd al-Uṣūlī,* hal. 37

8 Abu al-Ma'ālī Imām al-Haramain, *al-Burhān Fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Ṣalāḥ ibn Muhammad (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, cet.1, 1997) vol. 2, hal. 24

fikih.[9] Permasalahan seperti banyak ditemukan dalam tersebut. Bahkan hampir di setiap babnya. Hal yang sama juga kita temukan pada kitab-kitab usul fikih yang ditulis pada kurun waktu tersebut.

Jika diperhatikan apa yang disampaikan oleh Abdussalam Balājī, dapat disimpulkan bahwa yang pertama mencampur aduk antara ilmu kalam dan ilmu usul fikih adalah dari kalangan mu'tazilah. Lalu tokoh dari madzhab sunni berupaya membantah yang mengharuskan mereka juga membicarakan ilmu kalam dan manthiq dalam ilmu usul fikih. Kemudian para ahli usul fikih setelahnya dari madzhab sunni pun mengikuti kebiasaannya. Ibnu Fūrak (406 H), al-Isfirāyīnī (418 H), al-Juwaini (478 H) dan al-Ghazālī (505 H).[10] Bahkan al-Mustaṣfā yang ditulis oleh al-Ghazāli diberi sebuah pengantar yang secara khusus berbicara ilmu logika.

Persilangan ilmu usul fikih dan ilmu logika ini tentu memberi dampak yang besar pada perjalanan ilmu usul fikih selanjutnya. Baik itu dampak yang bersifat positif ataupun dampak yang bersifat negatif. Setidaknya ada dua dampak positif pada ilmu usul fikih. *Pertama,* semakin matang dalam pendefinisian term-term yang ada dalam ilmu usul fikih. Jika melihat kitab al-Risālah misalnya, tidak ditemukan definisi terkait tema yang sedang dibahas oleh al-Shāfi'ī. Misalnya ketika al-Shāfi'ī membahas qiyās, di sana tidak ditemukan definisi dari qiyas secara jelas. al-Shāfi'ī lebih berbicara kehujjahan qiyas. Beliau hanya menyebutkan dengan redaksi الاجتهاد القياس (Ijtihad adalah qiyas)[11] Ungkapan al-Shāfi'ī ini pun dikomentari oleh al-Zarkasyī, bahwa ungkapan al-Shāfi'ī ini secara dzāhir

9 Ali 'Arbāwī, *al-Ḍawābiṭ al-Fāṣilah Baina al-Aṣīl Wa al-Dakhīl Fī Uṣūl al-Fiqh* dalam majalah *al-Mi'yār* (Universitas Hmah, 2020) vol. 49, hal. 613

10 Abdussalam Balājī, *Taṭawwur Uṣūl al-Fiqh* dalam *al-Tajdīd al-Uṣūlī,* hal. 37

11 Muhammad ibn Idris al-Shāfi'ī, *al-Risālah,* ed. Abdul Laṭīf dan Mahir Yasin (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah,cet. 2, 2009) hal. 413

tidak tepat, karena yang namanya ijtihad lebih luas makna dan cakupannya daripada sekedar qiyas, kecuali qiyas yang dimaksud adalah segala bentuk *istidlāl* hukum kasus yang tidak terdapat *naṣ* padanya.[12] Hal ini tentu karena tidak adanya pendefinisian yang dilakukan oleh al-Shāfi'ī. Lalu jika dibandingkan dengan kitab usul fikih yang ditulis setelah terjadinya persilangan dengan ilmu logika, maka semuanya memberikan definisi yang jelas, kendatipun definisi yang digunakan oleh masing-masing tokoh berbeda.

Kedua, adanya klasifikasi dan pembagian yang lebih detail terhadap tema yang dibahas. Dalam al-Risālah, al-Shāfi'ī tidak melakukan klasifikasi atau pembagian terhadapa tema yang sedang didialogkan. Seperti pada bab qiyas, al-Shāfi'ī lebih fokus pada penguatan argumen bahwa qiyas adalah bagian dari dalil shar'ī dan berupaya membuktikan kesalahan mereka yang menolak qiyas. Dan jika dibandingkan dengan usul fikih pasca persilangan kedua ilmu ini, maka sangat kaya dengan klasifikasi dan cara kerja dari qiyas, bahkan metode pengujian qiyas yang disebut dengan نواقض العلة juga dijelaskan secara detail.

Selain dampak positif yang ditimbulkan dari persilangan kedua ilmu ini, juga terdapat beberapa dampak negatif pada ilmu usul fikih. Balājī menyebutkan setidaknya ada lima dampak negatif pada ilmu usul fikih dari persilangannya dengan ilmu logika. Pertama, munculnya perdebatan dan permaalahan yang sebenarnya tidak mengahsilkan hukum fikih. Kedua, berpindahnya perdebatan ilmu kalam pada ilmu usul fikih. Khususnya antara kelompok sunni dan mu'tazilah, hingga kadang berujung pada pengkafiran. Seperti yang dikatakan oleh al-Syairāzī saat mendiskusikan hakikat *amar* dalam teologi mu'tazilah, "Mereka mengatakan bahwa Allah tidak akan memerintahkan kecuali sesuatu yang diinginkan, dan tidak

12 Badruddin al-Zarkashī, *al-Baḥru al-Muḥīṭ Fī Uṣūl al-Fiqh* , ed. Muhammad Tāmir (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, cet. 1, 2000) vol. 4, hal. 9

melarang kecuali sesuatu yang tidak diinginkan, lalu terjadilah sesuatu yang tidak diinginkan. Dan sebab inilah mereka mu'tazilah dikafirkan.". Ketiga, banyaknya andai-andai yang sifatnya hanya asumtif dan tidak dapat dipraktekkan. Keempat, munculnya dialog yang semetinya bukan bagian dari usul fikih, seperti ungkapan mereka, هل يتوقف الأمر بالفروع على حصول الإيمان (Apakah perintah dengan cabang agama tergantung pada adanya keimanan?. Kelima, banyaknya perdebatan yang murni untuk kepuasan logika atau hanya sekedar melatih ketajaman berpikir. Seperti masalah, أصل اللغة هل هي توقيفية أو اصطلاحية (Bahasa apakah bersifat *tauqīfī* atau hasil kesepakatan untuk dijadikan sebuah istilah). Sehingga perbedaan ini oleh al-Zarkasyī disebut sebagai perbedaan yang tidak berfaidah kecuali sebagai mengasah ketajaman berpikir saja.[13]

Secara genealogi, usul fikih memiliki dua aliran besar, aliran mutakallimin dan aliran fuqahā'. Aliran mutakallimin merupakan aliran yang di dalamnya terdapat tokoh usul fikih dari tiga madzhab, madzhab shāfi'ī, madzhab maliki, dan madzhab hanbali. Sementara aliran fuqahā adalah aliran yang hanya diikuti oleh tokoh usul fikih dan madzhab hanafi saja.

Hasan Hito menyebutkan, bahwa rujukan utama usul fikih aliran mutakallimin ada empat yaitu 1- *al-'Umad,* karya Abdul jabbār al-Hamadzāni (415 H) 2-*al-Mu'tamad,* karya Abu al-Husain al-Bisrī (436 H) 3-*al-Burhān,* karya Imām al-Haramain (478 H) 4-*al-Mustaṣfā,* karya al-Ghazali (505 H). Kemudian Fakhrudīn al-Rāzi (606 H) berupaya menyatukan keempat karya agung ini serta meringkasnya dalam sebuah karya yang diberi nama *al-Maḥṣūl.* Selain al-Rāzi, terdapat juga al-Āmidī (631 H) yang berupaya menyatukan keempat karya utama tersebut dalam sebuah karya bernama *al-Iḥkām fī Uṣūli al-Aḥkam.* Kemudian *al-Maḥṣūl* diringkas lagi oleh al-Baiḍāwī (685

13 Abdussalam Balājī, *Taṭawwur Uṣūl al-Fiqh* dalam *al-Tajdīd al-Uṣūlī,* hal. 39-40

H) dalam sebuah karya bernama *Minhāju al-Wuṣūl ilā Ilmi al-Uṣūl.* Sementara karya al-Āmidī diringkas oleh Ibn al-Ḥājib (646 H) dalam sebuah karya berjudul *Mukhtaṣar al-Munthā.*[14]

Setelah muncul dua karya masing-masing karya al-Baiḍāwī dan karya Ibn al-Ḥājib, kajian dan dialog usul fikih pun berpusat pada dua karya ini. Tercatat banyak karya usul fikih sebagai penelasan terhadapa kedua karya ini. Seperti al-Subki yang menulis *al-Ibhāj fī Sharhi al-Minhāj.* Dan juga al-Isnawī yang menulis karya *Nihāyatu al-Sūl fi Sharhi Minhāju al-Wuṣul,* yang kemudian diberi catatan kaki oleh Bakhīt al-Maṭi'ī (1935 M).

Jika diperhatikan, kajian dan dialog usul fikih kebanyakan hanya berupa ringkasan, kemudian penjelasan, lalu catatan kaki, dan begitu seterusnya. Tidak ada kajian mendalam pada tema-tema tertentu yang lebih mendalam atau inovasi, kecuali setelah munculnya seruan pembaruan pada awal abad ke dua puluh.

Higga akhirnya mucul aliran tokoh usul fikih kontenporer yang mulai mucul sejak awal abad ke dua puluh. Aliran ini memiliki cir khas yang berbeda dari aliran sebelumnya. Abdussalam Muhammad menyebutkan, setidaknya terdapat beberapa karakteristik bagi aliran kontenporer ini. Diantaranya, penggunaan bahasa yang lugas dan mudah dicerna. Mengkaji usul fikih dengan perbandingan. Menghindari bahasa-bahasa yang menyulirkan yang berbau ilmu kalam dan manṭiq. Tidak adanya unsur fanatisme madzhab. Perhatian terhadap maqāṣid. Serta menghubungkan dengan hukum-hukum positif.[15]

Beberapa karya usul fikih aliran kontenporer ini diantaranya Usul fikihnya al-Khuḍari Bik, Usul Fikihnya Abu Zahroh, Usul fikihnya Abdul Wahhab Khallaf, Usul Fikihnya Abdul Karim Zaidan, Uusl Fikihnya Wahbah al-Zuhaili, dan

14 Muhammad Hasan Hitō, *al-Khulāṣah fī Uṣūl al-Fiqh* (Kuwait: Dār al-Ḍiyā', cet. 1, 2005) hal. 12-13

15 Abdussalam Muhammad, *al-Tajdīd wa al-Mujaddidūn Fi Uṣul al-Fiqh,* hal. 529

lainnya.

Kemunculan Gagasan Pembaruan Uṣūl Fikih

Sebelum penulis tampilkan kemunculan gagasan pembaruan usul fkih, ada baiknya penulis tempailkan maksud dari pembaruan sendiri.

Pembaruan dalam bahasa arab diambil dari kata kerja جدد yang artinya membarui.[16] Sementara pembaruan sendiri dalam bahasa Arab adalah تجديد. Sehingga pembaruan Uṣūl Fikih dalam bahasa Arab adalah تجديد أصول الفقه.

Itu semua arti pembaruan secara bahasa. Untuk memahami arti pembaruan yang dimaksudkan oleh para ahli, maka butuh kajian lebih mendalam. Ada beberapa wacana yang beredar terkait makna dari pembaruan ini. Setidaknya ada dua wacana, Pertama merawat yang lama dan memperbaikinya sehingga menjadi tampak baru, seperti baju yang kotor dan kelihatan sudah lama dan lusuh kemudian dicuci dan diseterika sehingga kelihatan seperti baru lagi, Kedua mengganti yang lama dengan yang baru sehingga menjadi baru, seperti pagar besi yang mulai karatan yang kemudian diganti dengan besi

16 Ahmad Al-Fayūmī, *al-Miṣbāhu al-munīr fī Gharībi al-Sharhi al-Kabīr*, ed. Abdul Aḍim al-Shanāwi, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th), cet.2, hal. 92. Bandingkan juga dengan Abdurrahman al-Sudais dalam *al-Tajdīd fī Uṣūl al-Fiqh: Ḥaqīqatuhu, Majālātuhū, Manāhijuhū, Ḍawābiṭuhū,* hal. 12. dan Abdullah bin Bayyah dalam *al-Itsārāt al-Tajdīdiyyah fī Ḥuqūl al-Uṣūl,* hal. 14. Dalam buku tersebut, Bin Bayyah menyebutkan bahwa membarui dalam hadis tersebut dalam bermanifestasi dalam lima makna, pertama, membarui hukum yang sudah mulai ditinggalkan oleh masyarakat. Kedua, membarui dengan cara membangun fasilitas yang semestinya melayani agama. Ketiga, pembaruan yang berkaitan dengan kehidupan baru manusia untuk mengikatnya dan menyambungnya dengan tali agama serta mencari solusi yang pas. Untuk makna ketiga ini, Uṣūl Fikih bisa menjadi perantara. Keempat, pembaruan dalam arti inovasi, bukan mengada-ngada. Kelima, pembaruan dalam arti berijtihad untuk menciptakan hukum yang tidak pernah disinggung oleh ulama terdahulu, atau sudah disinggung oleh ulama terdahulu karena adanya perbedaan yang melatarinya, atau ijtihad bagaimana proses pengaplikasian sebuah hukum.

baru sehingga kelihatan baru?. Dalam konteks kajian usul fikih, maksud dari makna pertama berarti usul fikih sudah menjadi tidak efektif dalam fungsinya sebagai metode memahami nas-nas, kemudian dilakukan optimalisasi sehingga ia kembali berfungsi normal seperti ia sebagai alat baru yang relevan dengan zamannya. Dan menurut makna kedua, itu artinya usul fikih sudah tidak bisa berfungsi sebagai alat dan metodologi dalam memahami nas-nas, kemudian diganti dengan metodologi yang baru yang dianggap lebih mampu dan relevan dengan zamannya. Lalu, makna yang manakah yang dimaksud oleh para akademis? Jawaban dari pertanyaan ini sangat berpengaruh terhadap pembaruan Uṣūl Fikih.

Kalo melihat pada KBBI, maka kedua dari makna tersebut sama-sama muncul dalam kamus tersebut. Tetapi yang perlu diperhatikan, bahwa penulisan KBBI apakah juga memperhatikan term-term dalam Uṣūl Fikih atau hanya memperhatikan bahasa indonesia saja?

Untuk menjawab pertanyaan di atas tadi diperlukan pemahaman terhadap makna pembaruan berbasis nas-nas dengan menghadirkan teks-teks agama yang menyinggung kata-kata tersebut. Berikut teks agama yang dimaksud;

إن الله عز وجل يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها [17]

"Sesungguhnya Allah akan mengutus untuk umat ini di penghujung setiap seratus tahun orang yang membarui agamanya".

Kedua;

جددوا إيمانكم [18]

17 Sulaiman ibn al-Ash'ath Abu Dawud, *sunan Abi Dawud,* ed. Shu'aib al-Arnā'uṭ (Dār al-Risālah al-'Ālamiyah, 2009), cet.1, vol.6, hal. 349

18 Ahmad ibn Muhammad ibn Hambal, *al-Musnad,* ed. Ahmad Shākir,

"Perbaruilah iman kalian"

Kedua hadis ini dengan tegas menyebut kata pembaruan dengan variasi bentuk kata. Jika kita pertimbangkan kedua makna pembaruan di atas dengan hadis ini maka arti pembaruan dengan arti "merawat yang ada dan memperbaikinya agar seperti baru" lebih tepat. Sebab, jika menggunakan arti mengganti dengan yang baru maka akan merusak makna kedua hadis ini. karena makna hadis paertama akan menjadi "Orang yang mengganti dengan agama baru". Sementara makna hadis kedua akan menjadi "gantilah iman kalian dengan iman yang baru". Makna ini jelas bermasalah jika digunakan untuk mengartikan kedua bahasa agama ini. Sehingga pembaruan yang tepat dalam bahasa agama adalah merawat dan optimalisasi yang ada agar menjadi seperti baru. Kemungkinan ini diperkuat dengan perkataan beberapa tokoh, di antaranya al-Alqamī seperti dikutip oleh penulis *'Aun al-Ma'bud,* bahwa maksud dari pembaruan di sini adalah menghidupkan apa yang sudah sudah hampir punah berupa pengamalan terhadap al-Qur'an dan hadis.[19] Tidak ditemukan perbedaan persepsi para ulama dalam mengartikan pembaruan dalam kedua hadis tersebut. Jika demikian makna yang dimaksud, maka arti dari pembaruan Uṣūl Fikih adalah menghidupkan dan menjaga metode pengkajian hukum dari sumber aslinya yang sudah mulai dilupakan dan punah. Makna pengertian pembaruan seperti ini diamini oleh Maulūd al-Sarīrī, menurutnya, suatu pembaruan adalah mengembalikan sesuatu pada bentuk aslinya sehingga menjadi seperti baru lagi, dan tampa menambahkan atau merubah bentuk aslinya.[20]

(Kairo: Dār al-Hadīth, 1995), cet.1, vol.8, hal. 395

19 Muhammad Samsu al-Haqq Ābādī, *Aunu al-Ma'būd Sharh Sunan Abī Dāwūd*, ed.Abdurrahmān, (al-Madīnah: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1968), cet. 2, vol.11, hal. 386. Bandingkan dengan Musfir bin Ali dalam *Malāmih al-Tajdīd fī Uṣūli al-Fiqh,* hal.3-5, tanpa tahun.

20 Disampaikan pada sebuah seminar yang diunggah ke youtube dan diakses dari link https://www.youtube.com/watch?v=i2i-XXEriH4 pada jam

Pembaruan dengan makna seperti itu dilatarbelakangi oleh fakta Uṣūl Fikih yang dianggap telah menjadi layu setelah dipengaruhi dan dipenuhi berbagai faktor eksternal, seperti masuknya berbagai disiplin keilmuan lain pada disiplin ilmu Uṣūl Fikih yang membuatnya bercampur-baur dengan disiplin keilmuan lain. Latarbelakang lainnya yang membuatnya perlu diperbaruai adalah adanya anggapan bahwa kaidah usul fikih klaisk sudah tidak otimal dan tidak relevan dengan permasalahan kontenporer. Pembaruan ini dimaksdukan untuk mengembalikan Uṣūl Fikih pada fungsi awal saat ia dibentuk dalam keadaan bersih dari pengaruh eksternal apapun, serta efektif dalam menyelesaikan masalah dengan pemahaman yang relevan zamannya. Seperti terlihat pada karya-karya yang ditulis pada awal kemunculannya, seperti *al-Risālah* karya al-Shāfi'ī. Makna pembaruan seperti ini semakna dan satu muara dengan makna pembaruan dalam pesan wahyu tadi. Makna pembaruan usul fikih seperti ini, dalam pandangan penulis, mirip dengan kata evaluasi yang bertujuan untuk melihat ulang efektifitas kaidah-kaidah usul fikih yang sudah dirumuskan sejak lama. Jika kaidah-kaidah usul fikih sudah dianggap tidak efektif atau penggunanya sudah tidak mampu menggunakan dengan baik maka diperlukan ada upaya efektifitas kembali.

Gambarannya teori dan kaidah usul fikih sudah dapat menjawab pelbagai persoalan di masa lalu di tangan tokoh-tokoh yang sangat kompeten pada masanya. Kemudian mereka diganti oleh generasi selanjutnya yang mewarisi teori dan kaidah usul fikih, tetapi mereka akan menghadapi masalah yang bebeda yang tentunya lebih komplit, sementara kemampuanya tentu tidak sama dengan generasi sebelumnya. Di sini tantangan mereka yang sebenarnya, apakah mampu menggunakan teori

22:13, 27 juli 2020. Senada dengan hal tersebut pendapat Adnān Umamah dalam bukunya *al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī*, (Damam: Dar Ibn Jauzi, 1424 H), cet.1, hal.16

dan kaidah usul fikih dengan baik atau tidak. Ketika mereka tidak mampu menggunakannya dengan baik, di sinilah dibutuhkan yang namanya pembaruan agar mareka bertambah lebih lihai dalam menggunakan teori dan kaidah usul fikih. Jadi, usul fikihnya usul fikih yang lama, tetapi cara penggunaannya lebih dimaksimalkan sehingga mampu menganilisis permasalahan yang sangat modern.

Meskipun makna pembaruan dalam bahasa wahyu sudah mendekati pada satu makna, tetapi pertanyaan selanjutnya adalah, apakah makna tersebut merupakan maksud yang dituju oleh para pengusung ide pembaruan? Di sini perlu ditampilkan penggunaaan para ahli terhadap penggunaan pembaruan. Al-Būṭī sendiri telah menyinggung kedua makna tersebut dalam makalahnya, *Ḥaula tajdīd uṣūl al-Fiqh.*[21] Adapun Hasan Turābī lebih menegaskan pada perubahan dan rekonstruksi kaidah-kaidah Uṣūl Fikih. Menurutnya, bahwa Uṣūl Fikih tradisional sudah tidak dapat memenuhi kebutuhan kita pada masa kini, hal ini terjadi karena ia tercetak dengan pengaruh kondisi historis serta kejadian-kejadian yang melatarbelakanginya.[22]

Perkataan Hasan Turābī ini meskipun tidak secara jelas dan berani menggunakan kata rekonstruksi, tetapi arahnya lebih pada kampanye merekonstruksi Uṣūl Fikih sesuai kondisi masa kini. Bahkan al-Turābī menyebutkan Uṣūl Fikih warisan masa lalu sebagai Uṣūl Fikih tradisional, yang berarti memungkinkan adanya Uṣūl Fikih modernis.

Dengan demikian, kata pembaruan sudah mengalami pergeseran arah dari makna membuat yang kelihatan lama menjadi baru kepada arah rekonstruksi dan menggantikan yang lama dengan model yang baru. Lebih sederhananya bahwa pembaruan dalam pandangan pengkaji pembaruan memiliki

21 Muhammad Saīd Ramaḍān Al-Buti, *Haula Tajdīd Uṣūl al-Fiqh* dalam *Ishkāliyāt Tajdīd Uṣūl Fikih*, (Suriah: Dār al-Fikr, 2006), cet.1, hal. 156

22 Hasan al-Turābī, *Tajdīd Ushūl al-Fiqh,* hal. 9

dua makna, merawat yang lama agar berpenampilan baru dan makna menggantinya dengan bentuk yang baru.

Ali jum'ah menyebutkan, bahwa seruan pembaruan usul fikih muncul secara bersamaan dengan seruan pembaruan ilmu pengetahuan secara umum. Tetapi secara khusus, seruan untuk membarui usul fikih pada awal abad ke dua puluh yang diprakarsai oleh beberapa tenaga pengajar madrasah Darul Ulum. Tetapi pembaruan yang dimaksud pada masa itu adalah pembaruan hanya pada cara menampilkan materi-materi usul fikih saja. Sehingga pada saat itu muncullah beebrapa karya usul fikih dengan gaya baru, dan tidak berbentuk kitab *mutūn* ataupun *shurūḥ* ataupun berbentuk *hāshiah.* Tetapi dengan penyajian yang lebih modern, seperti *Uṣūl Fikih* karya Abdul Wahhab Khallaf, karya Abu Zahroh, dan yang lainnya. Kajian usul fikih dengan penyajian seperti ini dianggap lebih efektif dari pada kitab *mutūn* ataupun *shurūḥ* ataupun berbentuk *hāshiah.*[23] Karena penyajian klasik kurang pengayaan praktek yang saat mengajar sang guru hanya mencukupkan pada contoh yang ada di kitab tersebut tanpa adanya pengembangan pada contoh lain yang membuat pengajar dan muridnya hanya mengetahui contoh yang ada di dalam kitab ajar yang digunakan, serta contoh yang sering tidak aktual.

Berbeda dari Ali Jum'ah, Abdussalam Balaji mengatakan bahwa pembaruan usul fikih sejatinya sudah ada sejak abad ke tujuh hijriyah. Saat itu ilmu usul fikih sedang mngalami kemerosotan yang ditandai dengan kurangnya produktifitas dan kurangnya inovasi terhadapa usul fikih. Pada masa itu pengkaji usul fikih hanya mengandalkan karya-karya orang sebelumnya sebagai bahan kajian tampa berpikir inovasi sendiri. Sehinga muncullah Izzuddin Ibn Abdissalam (660 H)yang mencoba menginovasi kajian usul fikih serta membuat bangunan baru,

23 Ali Jum'ah, *Qaḍiyyatu Tajdīd Uṣūl al-Fiqh,* (Kairo: Dār al-Hidayah, 1993) hal. 4

yaitu dengan memperkuat dan memperkokoh konsep maslahah dan mafsadah yang oleh pengkaji sebelumnya tidak banyak mendapatkan perhatian. Melalui beberapa karyanya yang bertemakan maslahah dan mafsadah, Ibn Abdisalam berhasil memberi warna baru dalam kajian usul fikih.[24] Warna baru yang dilakukan oleh Ibn Abdissalam ini tentu sangat membantu dalam merumuskan hukum islam. Yang sebelumnya hanya terpaku pada kajian teks saja, tetapi warna baru ini memberi tambahan perangkat dalam merumuskan hukum islam, atau bahkan membuat lebih sederhana. Karena dengan adanya rumusan maslahah dan mafsadah, untuk mengetahui hukum islam tidak perlu lagi mencari dalil secara terperinci dalam al-Qur'ān dan hadis.

Dari penjelasan Ali Jum'ah dan Balaji ini, pembaruan usul fikih memiliki dua orientasi, pertama menghadirkan kajian baru sebagaimana dilakukan oleh Izzuddin, dan kedua rekonstruksi penyajian dari cara matan dan syarah menjadi kejian usul fikih yang lebih modern. Tetapi setelah itu, pembaruan usul fikih mengalami perluasan makna dan latarbelakang yang semakin komplit.

Muhammad Fathi menyebutkan setidaknya ada beberapa faktor yang mendorong adanya pembaruan usul fikih. Pertama, umat islam sekarang menghadapi serangan yang mengarah pada *turāth* dan hal-hal yang sifatnya stagnan dalam agama. Umat islam tidak akan mampu membendung serangan ini kecuali mengahadapinya dengan membarui pemikiran dan cara pandang. Berpegang teguh dengan agama saja tidak cukup untuk membuat umat yang maju. Kedua, ilmu usul fikih sebagai metode berfikir dalam *turāth* lebih perlu untuk dilakukan pembaruan untuk mengatasai masalah-masalah terbaru, jika tujuan dari pensyariatan aadalah menciptakan kemaslahatan, maka kita

24 Abdussalam Balājī, *Taṭawwur Uṣūl al-Fiqh* dalam *al-Tajdīd al-Uṣūlī,* hal. 48-49

tidak akan bisa mengatasi masalah baru tampa berpikir dengan pikiran baru. Ketiga, yang membuat kita perlu membarui usul fikih, bahwa kita bisa membedakan mana yang murni *naṣ thābit* dan mana yang produk pemikiran seorang ahli usul fikih saja. Keempat, kebutuhan kita pada seorang *mujaddid* adalah sangat mendesak, sementara pembaruan usul fikih dimaksudkan untuk menciptakan sosok *mujaddid.* Kelima, fikih yang dirumuskan dengan teori usul fikih klasik, seperti mafhum, manṭūq dan qiyas sekarang tidak cukup untuk menyelesaikan masalah kita sekarang. Keenam, kebutuhan yang mendesak untuk membuat batasan fikih-fikih modern, seperti fikih minoritas, fikih prioritas serta kebutuhan untuk merumuskan ijtihad kontenporer.[25] Dari sekian banyak point yang disebutkan oleh Muhammad Fathi, semuanya berorentasi pada satu tujuan, yaitu agar usul fikih selalu bisa menjawab permasalahan kekinian. Selain itu, usul fikih yang sudah banyak mengadopsi ilmu kalam dianggap perlu dibersihkan dari masalah-masalah yang yang sebenarnya tidak melahirkan hukum syar'ī.

Jika melihat dua pengertian pembaruan usul fikih sebelumnya, maka yang lebih relevan adalah makna penguatan dan optimalisasi pada konsep dan teori yang sudah ada sebelumnya. Karena jika pembaruan diartikan dengan rekonstruksi, apalagi itu mencakup keseluruhan maka akan berdampak pada putusnya pembaruan itu sendiri dari akar usul fikih. Penguatan di sini bisa juga dimaksudkan dengan perluasan pembahasan, seperti konsep fikih minoritas dan fikih mayoritas, keduanya merupakan perluasan dari pembahasan *Ḍarūrāt* dan *al-Hājāt.* Hal ini juga yang terjadi pada kajian usul fikih klasik yang melakukan perluasan pembahasan demi penguatan dan pematangan konsep yang sudah ada. Al-Shāfi'ī ketika membahas qiyas hanya membahas argumen kehujjahan qiyas saja, dan tidak

25 Muhammad Fathi, *al-Tajdīd Fī Ilmi Uṣūl al-Fiqh Fi al-'aṣr al-Hadīth Baina al-Nadzariyyah wa al-Taṭbīq,* hal. 75-77

meluas pada pembahasan rukun serta syarat, para ahli usul fikih setelahnya lah yang melakukan perluasan demi penguatan dan optimalisasi konsep qiyas yang diarumuskan pertama oleh al-Shāfi'ī.

Urgensi Pembaruan Uṣūl Fikih

Abdussalam Muhammad menyebutkan bahwa salah satu faktor terjadinya kejumudan usul fikih adalah rumor yang beredar pada pertengahan abad ke empat Hijriyah, saat itu para ahli fikih menyatakan bahwa pintu ijtihad tekah ditutup. Banyak dari mereka yang mengharuskan umat muslim agar taqlid pada ulama sebelumnya.[26] Penutupan pintu ijtihad tentu berakibat pada menurunnya kajian-kajian keilmuan termasuk usul fikih. Tercatat, sejak saat itu stau setelah itu hingga beberapa abad kemudian kajian usul fikih hanya berupa ringkasan, syarah, dan penyusunan catatan kaki. Bahkan usul fikih tidak jarang kecuali sebagai kajian teoritis saja, Kecuali beebrapa tokoh saja yang mau melakukan pembaruan. Muṣṭafā al-Nasshār mengatakan, keterbelakngan keilmuan bagi umat islam sangat erat kaitannya dengan ditutupnya ijtihad dalam urusan agama. Ketika pembaruan dan ijtihad adalah faktor utama untuk berinovasi dalam keilmuan, maka menutup pembaruan dan ijtihad adalah upaya untuk pelemahan keilmuan.[27]

Berdasarkan pernyataan Muṣṭafā al-Nasshār ini, jelas bahwa pembaruan itu berorentasi pada meminimalisir taqlid dan menghidupkan kembali tradisi ijtihad. Karena pembaruan dan ijtihad adalah faktor utama seseorang bisa berinovasi. Contoh real atas ini adalah penjelasan Hasan Trābī, Ia menyebut ahli hukum agama tradisional pada masanya hanya memahami

26 Abdussalam Muhammad, *al-Tajdīd wa al-Mujaddidūn Fī Uṣūl al-Fiqh,* (Kairo: al-Maktabah al-Islāmiyah, vet. 3, 2007) hal. 26

27 Muṣṭfā al-Nasshār, *al-Aqliyah al-'Arabiyah Baina Intāji al-'Ilm wa Istīrādi al-Thaqāfah* dalam majalah *al-Mustaqbal al-Arabi* (Beirut: Markaz al-Dirāsat al-Wahdah al-Arabiyah, 1995) hal. 911

hukum agama berupa shalat, puasa, dan lainya. Namun, ketika yang muncul adalah persoalan ekonomi, politik dan lainnya, ahli agama tradisional pasti terdiam.[28] Hasan Turabi ingin menegaskan bahwa pemikiran jika tidak diperbarui, termasuk di dalamnya usul fikih maka tidak akan mampu menagatasi permasalahan kekinian, bahkan jika misalnya dia adalah seorang yang hafal permasalahan fikih klasik. Beberapa karya usul fikih modern adalah buah daru pembaruan tersebut.

Dampak lain dari tuduhan pintu ijtihad sudah ditutup bahwa setiap ahli fikih madzhb tertentu hanya akan menkaji dan mengamalkan fikih madzhabnya sendiri. Para ahli fikih pada masa-masa taqlid melihat tokoh-tokoh sebelumnya dengan pengagungan. Ketika mereka merasa tidak mampu berijtihad, maka mereka memilih untuk taqlid pada para mutahid terdahulu. Ini sangat berdempak besar pada jumudnya usul fikih, karena mereka hanya akan mengkaji usul fikih dari madzhabnya saja untuk mendukung fikih yang dia anut. Sehingga di sini usul fikih menjadi mengikuti fikih yang sebelumnya usul fikih lah yang memproduksi fikih.

Pembaruan usul fikih yang berarti penguatan kembali dan optimalisasi kaidah dan teori usul fikih akan merubah cara pandang yang seperti ini. kebenaran hukum islam tidak hanya berada pada satu madzhab saja, selama semua memiliki pijakan dan nalar yang jelas maka semuanya berhak diamalkan.

Para Tokoh Pembaruan dan Pemikirannya

1. Hasan Bukhari

Hasan al-Bukhari adalah seorang tokoh usul fikih berkebangsaan Saudi Arabia. Pendidikan S1 hingga S3 nya diselesaikan di Universitas Umm al-Qurā. Kesibukannya sebagai

28 Hasan al-Turabi, *Tajdīd al-Fikr al-Islāmī,* (Maroko: Dār al-Qarāfī, cet.1, 1993) hal. 6

tenaga pengajar di *Ma'had al-Haram al-Makki,* menjadi dosen pada kampus almamaternya, Universitas Umm al-Qurā, dan mengajar di beberpa tempat di Makkah dan Madinah. Beberapa karyanya yang sudah terpublis diantaranya adalah, *Kāfi al-Muḥtāj Ila Sharhi al-Minhāj, Manhaju al-Imam al-Ṭaḥāwi fī Daf'i al-Ta'āruḍ Baina al-Nuṣūṣ al-Shar'iyyah, al-Maṣlahah fi al-Tashrī', Ta'dzīm al-Naṣ al-Shar'ī, Istithmār Amwāl al-Zakāt, Manhaj al-Jam'i Baina al-Maqāṣid wa al-Nuṣūṣ, Ta'ṣīl Fiqh al-Muwāzanāt, Ḍawābiṭ Taghayyuri al-Fatwā, Fiqh al-Ma'ālāt.*[29]

Meskipun Hasan al-Bukhari tidak menulis buku secara khusus tentang perbaruan, tetapi dalam banyak ceramahnya beberapa kali menyinggung tentang pembaruan usul fikih serta tawarannya. Menuurtnya, setidaknya ada empat yang perlu diperbarui;[30] **Pertama** perlunya memperbanyak contoh dalam setiap kaidah untuk mempermudah mencerna kaidah. Ini berangkat dari fakta bahwa dalam kajian usul fikih klasik, sedikit sekali kita temukan contoh yang dapat membantu bagaimana gambaran teorinya. **Kedua,** mempersingkat penyajian definisi. Para ulama *uṣūl* ketika menampilkan definisi biasanya menampilkan banyak varian definisi. Kemudian mengkritik semua definisi sebisa mungkin untuk dipilih definisi paling ilmiah. Setelah itu masuk pada tahap penjelasan maksud definisi terpilih. Sehingga untuk mendefinisikan satu istilah mereka membutuhkan banyak halaman yang oleh aktifis pembaruan dianggap buang-buang waktu saja. **Ketiga,** perlunya adanya pendahuluan yang mencakup sejarah muncul dan yang lainnya sehingga menjadi jelas ilmu yang akan dikaji, seperti yang telah dilakukan oleh para ahli uhsul kekinian. **Keempat,** perlunya pembersihan ilmu Uṣūl Fikih dari tema-tema yang diekspor dari

29 https://www.gph.gov.sa/index.php/ar/component/k2/item/85-2020-06-15-09-29-08. Diakses pada tangga 07-07-2021 jam 16.46

30 Hasan al-Bukhari dalam seminar yang diunggah di akun resmi pada tahun 2017 https://www.youtube.com/watch?v=bmk6IcfL7Iw Diakses pada tanggal 03-08-2020 jam 00:11

disiplin keilmuan lainnya yang disebut dengan *al-Dakhīl.* Yaitu serapan teori yang diadopsi dari ilmu lain, seperti ilmu kalam.[31] Dalam kitab-kitab Uṣūl Fikih kita banyak temukan pembahasan-pembahasan yang sejatinya bukan pembahasan Uṣūl Fikih, tetapi lebih pada pembahsan ilmu kalam, seperti pembahasan *khitāb* terkait hubungannya dengan *al-Ma'dūm.*[32] Pembahasan seperti ini jelas tidak akan membuahkan kesimpulan hukum *syar'ī*, melainkan hanya memperpanjang debat saja.[33]

Jika diperhatikan tawaran Hasan Bukhari ini, sejatinya ia sama dengan apa yang dicita-citakan oleh gerakan pembaruan usul fikih pada awal abad ke dua puluh, sebagaimana telah disebutkan oleh Ali Jum'ah. Kemudian karya abdul Wahhāb Khallāf dan yang lainnya adalah bentuk nyata dari tawaran tersebut.

---

31 Adnān Muhammad Usāmah, *al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī,* (Dammām: Dār Ibn al-Jauzī, 1424 H), cet.1, hal.149

32 Maksudnya adalah apakah wahyu yang muncul pada masa Nabi juga mencakup mereka-mereka yang saatu itu belum dilahirkan? Perbedaan ini dalam kitab-kitab Uṣūl Fikih klasik dibahas dengan pembahsan yang menyita banyak halaman.

33 Muṣtafā Hasanain menyebutkan beberapa Perdebatan ahli Uṣūl yang sebenarnya tidak membuahkan hukum. Mustafā Hasanain mengymbil dari kitab *Jam'u al-Jawāmi'* beberapa perdebatan sebagai berikut; (1) Hubungan perintah dengan sesuatu yang tidak ada, (2) Apakah Makruh bagian dari *al-Qabīh* atau tidak?, (3) Apakah *al-Mandūb* itu merupakan perintah atau bukan?, (4) Apakah Mubah merupakan bagian dari hukum *taklif* atau bukan?, (5) Apakah *Ibāḥaḥ* itu merupakan hukum Syar'ī?, (6) Jika sebuah hukum wajib di-*mansukh* apakah yang yang tersisa adalah hukum mubah atau sunnah?, (7) Ketika sebuah perintah dengan satu hal dari beberapa perkara, apakah mewajibkan satu saja atau keseluruhan?, (8) Apakah syari'at mengharamkan sesuatu yang tidak ditentukan?, (9) Siapa yang bertanggung jawab atas *farḍ kifayah*? sebagian atau semuanya?, (10) Wajib *Muwassa'* apakah waktunya di awal atau di akhir?, (11) Apakah orang kafir terkena aturan cabang shari'ah? dan beberapa contoh perdebatan yang tidak menghasilkan hukum. Mustafā Hasanain Abd al-Hādī, *al-Qawā'id al-Manhajiyyah 'inda al-Uṣūliyyīn* dalam *al-Tajdīd al-Uṣūli: Naḥwa Ṣiyāgha jadīdah Li Ilmi Uṣūl al-Fiqh,* (Yordania: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2014), cet.1, hal. 101

2. Hasan Abdullah al-Turābī

Hasan Abdullah al-Turābī adalah seorang pemikir berkebangsaan Sudan yang lahir pada tahun 1932 dari keluarga yang menjunjung tinggi nilai agama. Dia hafal al Qur'an dengan berbagai qiraat sejak masih kecil. Pelajaran ilmu-ilmu agamanya dimulai dari orang tuanya sendiri. S1 dia selesaikan dari universitas Kharṭūm, sementara S2 dan S3 diselesaikan di Britania dan Paris. Beberapa karya diantaranya, *Qaḍāyā al-Wiḥdah wa al-Hurriyyah, Tajdīd Uṣūl al-Fiqh, Tajdīd al-Fikr al-Islāmī, Tajdīd al-Dīn, Manhajiyatu alTashrī', al-Tafsīr al-Tawaḥḥudī,* dan beberapa karya lainnya. Berikut pembaruan usul fikih dalam pemikirannya.

Rekonstruksi Qiyās. Qiyās yang merupakan dalil keempat yang telah disepakati oleh semua ulama juga masuk dalam list tema pembaruan yang disuarakan oleh Hasan al-Turābī. Qiyās yang dalam pengetahuan umum diartikan sebagai menyamakan sebuah kasus baru dengan kasus yang ada dalam al-Qur'ān dan hadis karena memiliki alassan yang sama, memiliki sharat tertentu untuk bisa diaplikasikan. Al-Turābī menganggap aturan dalam Qiyās tersebut terlalu mengekang yang berdampak pada kurangnya efektifitas Qiyās sendiri. al-Turābī berkata:

> *Jika kita kembali pada Qiyās untuk memperluas cakupan sebuah naṣ maka tidak sepantasnya kita kembali pada Qiyās dengan aturan tradisionalnya. Karena Qiyās tradisional rata-rata tidak dapat memenuhi kebutuhan kita serta adanya pengekangan dan penyempitan sesuai dengan aturan manṭiq yang diadopsi oleh orang Islam bersamaan perang peradaban pertama yang mempengaruhi orang Islam dan pengaruh tersebut tidak akan bisa dicabut kecuali dengan pengaruh pola pemikiran moderen.*[34]

Qiyas yang diatwarkan dalam pemikiran al-Turābī juga disebut dengan Qiyās yang lebih luas adalah beberapa sampel

34 Hasan Abdullah al-Turābī, *Tajdīd al-Fikr al-Islāmī* (Maroko: Dār al-Qarāfī, 1993), cet.1, hal. 23

sekelompok hukum agama yang dihubungkan dengan sejumlah kejadian yang melatarinya kemudian menyimpulkan maṣlaḥat umum darinya yang kemudian dijadikan patokan dalam prioritas hukum.[35] Qiyās seperti ini tentu berbeda dari Qiyās yang dikenal selama ini yang berupa menyamakan sebuah kasus dengan sebuah kasus yang telah disebutkan dalam teks agama.

Qiyās tersebut mendapat kritikan dari 'Ārif al-Rikābī dalam bukunya yang ditulis khusus untuk mengkritik al-Turābī. Dalam buku tersebut Arif mengatakan bahwa Qiyās yang ditawarkan oleh al-Turābi akan berujung pada tidak terukur dan tidak terkontrolnya hukum shari'at.

Rekonstruksi konsep ijtihad. Diantara beberapa konsep dalam Uṣūl Fikih yang menjadi objek pembaruan oleh sebagian pengkaji adalah konsep ijtihad. Pembaruan pada tatanan konsep ijtihad ini digagas oleh Hasan al-Turābī, tokoh pengkaji hukum Islam dari Sudān.

Konsep ijtihad dalam kajian Uṣūl Fikih memiliki banyak syarat dan hanya menjadi wewenang orang-orang tertentu yang telah memenuhi kualifikasi sebagai mujtahid. Hal ini menjadi ketetapan agar predikat mujtahid tidak digunakan secara sembarangan oleh semua orang. Beberapa syarat telah ditetapkan oleh para ahli Uṣūl Fikih. Al-Zuhailī membagi mujtahid dalam kaitannya dengan persyaratan yang harus dipenuhi menjadi dua macam; Mujtahid *muṭlaq* dan mujtahid dalam *muqayyad*. Untuk yang pertama maka yang disyaratkan adalah menguasai al-Qur'an, menguasai hadis-hadis hukum, menguasai *nāsikh* dan *mansūkh,* menguasai masalah-masalah ijmā', menguasai Qiyās, menguasai ilmu bahasa arab, menguasai Uṣūl Fikih. Adapun jenis mutahid kedua maka persyaratannya tidak seberat yang pertama, yaitu menguasai mazhabnya, menguasai perkataan imam mazhabnya, pendapat ulama

35 Hasan Abdullah al-Turābī, *Tajdīd al-Fikr al-Islāmī* (Maroko: Dār al-Qarāfī, 1993), cet.1, hal. 26

mazhab, dalil dan sumber mazhab yang digunakan imam mazhab, dan dalil-dalil parsial yang digunakan untuk hukum tertentu dalam mazhab.[36] Beberapa persyaratan tersebut tentu tidak mudah untuk dikuasai oleh seseorang kecuali setelah melalui banyak tahapan pembelajaran.

Al-Turābī mengajak untuk meninjau ulang persharatan tersebut dan mengatakan bahwa ijtihad juga bisa dilakukan oleh semua orang tampa harus melalui kualifikasi yang ketat. Hasan al-Turābi. Berkata;

> *"Itjihād itu seperti jihad, yang seyogyanya setiap orang Islam memiliki bagian di dalamnya. Memang, kadangkala dalam setiap disiplin keilmuan ada tokohnya, tetapi seyogyanya setiap masharakat harus memiliki bagian dari ijtihād agar mampu membedakan perkataan para ulamaknya, meluruskan pendapat yang syādz, memilih yang lurus, serta ikut dalam musyawarah dan memilih mazhab yang dianggap paling lurus".*[37]

Pernyataan al-Turābī tersebut didasarkan pada anggapannya, bahwa syarat-syarat yang ditetapkan oleh para ulama Uṣūl Fikih itu hanya bersifat nisbi dan tidak terukur dengan ukuran yang pasti.[38] Pernyataan al-Turābī ini jelas mendapat kritikan dari beberapa tokoh dan dianggap telah mencederai hal yang bersifat konstan dalam syari'at Islam. hal seperti ini dikatakan bukan bentuk pembaruan, tetapi merobohkan bangunan shari'at Islam.[39] Meski demikian, pendapat al-Turābī ini menemukan legitimasinya dari para ahli ushul klasik. Jauh sebelumnya, Ibnu Ḥazm telah menolak *taqlid* dan mewajibkan semua orang melakukan ijtihad, meski dengan argumen yang

36 Wahabah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* , (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), cet. 1, vol.2, hal. 1044-1047

37 Hasan Abdullah al-Turābī, *Tajdīd al-Fikr al-Islāmī,* (Maroko: Dār al-Qarāfī, 1993), cet.1, hal. 45-46

38 Hasan Abdullah al-Turābi, *Tajdīd Uṣūl al-Fiqh,* hal. 32

39 Arif Abdul halim, *Tajdīd Uṣūl al-Fiqh 'inda Hasan al-Turābī: Dirāsah Naqdiyyah,* (Makkah: Jāmi'ah Umm al-Qurā, 2018), hal. 31

berbeda.[40]

Rekonstuksi Ijmā'. Ijma' sebagai salah satu sumber hukum Islam yang telah diakui sejak masa awal hingga masa kini juga menjadi sorotan dari beberapa pengkaji metodologi hukum Islam. Dalam disiplin Uṣūl Fikih, Ijma' dikenal sebagai kesepakatan para ahli ijtihād dari umat Nabi Muhammad dalam satu masa setelah wafatnya Nabi Muhammad terhadap sebuah hukum syar'ī.[41]

Dari definisi Ijmā' ini dapat diketahui bahwa dalam terjadinya ijmā' yang dapat diambil pendapatnya adalah orang-orang yang telah memenuhi syarat ijtihād. Sementara orang yang tidak sampai pada level mujtahid tidak bisa ikut serta dalam terciptanya ijmā'. Terkait definisi tersebut, Hasan al-Turābī ingin mebaruinya dengan mengusulkan agar tidak hanya orang yang lulus kualifikasi sharat ijtihad yang boleh ikut serta, tetapi mereka yang tidak sampai pada level tersebut juga punya hak yang sama. Al-Turābi berkata

> *Dengan demikian, maka mungkin bagi kita menjadikan hukum pendapat mayoritas yang muslim, dan kita menerima terjaminnya fiṭrah orang-orang Islam meskipun mereka merupakan orang-orang bodoh untuk menekan perbedaan dan perpecahan. .... Maka mungkin bagi kita untuk mengembalikan kepada kelompok orang Islam hak mereka yang sebelumnya diperankan oleh para Fuqahā yang berupa peran dalam terciptanya ijmā', dan dengan hal tersebut sangat mungkin nanti akan ada perubahan Uṣūl Fikih dan kemudian kesepakatan umat Islam atau sebuah bangsa muslim menjadi dalil dari dalil-dalil hukum Islam.... Bukan hal yang aneh jika mengganti ijmā' para ahli fikih dengan ijmā'nya kaum muslim.*[42]

---

40 Ali ibn Ahmad ibn Hazm, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, ed.Ahmad Muhammad Shākir, (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, t.t)

41 Tāju al-Dīn Abdul Wahhab al-Subkī, *Raf'u al-Ḥājib 'an Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib* (Beirut: Dār al-Kutub) juz.2, hal.135

42 Hasan Abdullah al-Turābī, *Tajdīd al-Fikr al-Islāmī,* (Maroko: Dār al-Qarāfī, 1993), cet.1, hal. 48

Pembaruan dengan model ini tentu menjadi kontroversi di kalangan peneliti metodologi hukum Islam. pembaruan model ini dianggap mencederai kaidah yang sudah baku dan mapan yang merupakan bagian dari hal yang konstan dalam agama. Dengan ide pembaruan pengertian dan sharat ijmā' yang ditawarkan oleh al-Turābī, dia melawan beberapa ijmā' yang sudah berlaku sebelumnya. Pernyataan al-Tur>abī tersebut tidak lepas dari sikapnya tentang persyaratan seorang mujtahid yang dianggap tidak terukur sehingga tidak perlu diterapkan.

3. Jamāluddīn Aṭiyyah

Jamaluddin 'Aṭiyyah adalah seorang ahli hukum yang lahir pada tahun 1928 di Mesir. Ia berguru pada Abdul Wahhāb Khallāf dan Abu Zahroh, beebrapa karyanya diantaranya *al-Tandzīr al-Fiqhī, Turāth al-Fiqh al-Islāmī wa Manhaju al-Ifadah Minhu, al-Nadzariyah al-'Āmmah Li al-Sharī'ah, Naḥwa Taf'īl Maqāṣid al-Sharī'ah, Ilmu Uṣūl al-Fiqh wa al-'Ulūm al-Ijtimā'iyyah, al-Ustifādah min a'Ulūm al-Shar'iyyah fil al-'Ulūm al-Insāniyah,* dan yang lainnya. Berikut pandangannya dalam pembaruan usul fikih.

Menggunakan Ilmu Sosial. Ilmu sosial atau dikenal dengan sosiologi adalah sebuah disiplin keilmuan yang kajiannya fokus pada tatanan dan gejala-gejala sosial. Ilmu ini sejatinya bukan bagian dari ilmu-ilmu yang berfungsi sebagai perangkat penggalian hukum Islam. Tetapi disiplin ilmu ini akhir-akhir ini dianggap penting untuk dijadikan partner dari ilmu Uṣūl Fikih. Tokoh yang mengusulkan ide ini adalah Jamāluddīn Aṭiyyah. Menurutnya, ketika ingin megaplikasikan hukum shari'at pada sebuah kejadian maka siapapun orangnya harus memahami kondisi kejadian tersebut. Di sinilah kita membutuhkan metodologi ilmu sosial untuk memahami ahkiakt dari sebuah kejadian. Ide ini juga didukung oleh Ali Jum'ah.[43]

43 Ali Jum'ah Abdul Wahhab, *Qaḍiyyah Tajdīd Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār

Kalau dicermati lebih dalam, tawaran Jamāluddīn 'Aṭiyyah sepertinya lebih pada teknis penerapan hukumnya, bukan penggalian hukumnya sebagaimana fungsi pokok dari Uṣūl Fikih. Hal seperti ini lebih mirip dengan konsep *Taḥqīq al-Manāṭ*[44] yang sebenarnya sudah dibahas oleh para ahli Uṣūl Fikih. Al-Būṭī berpandangan bahwa ijtihad dalam pengaplikasian sebuah hukum atau yang disebut dengan *Taḥqīq al-Manāṭ* tidak ada hubungannya dengan teks. Karena ini sejatinya hanya upaya mengungkap sesuatu apa adanya karena ada hubungan dengan hukum *syar'ī*. Al-Būṭī mencontohkan seperti upaya mengungkap apakah seorang anak sudah baligh atau tidak.[45] Seorang anak memiliki hukum berbeda antara sebelum baligh dan setelahnya. Anak yang sudah baligh tentu telah memiliki beberapa tanggungan beban yang tidak dimiliki oleh anak yang belum baligh. Untuk mengetahui apakah seorang anak sudah baligh atau tidak tentu peran seorang psikolog yang tidak memahami teks agama lebih kompeten dari pada ahli suhul fikih. Dari sini dapat disimpulkan bahwa ilmu sosiologi tidak digunakan dalam penggalian hukum sebagaimana fungsi utama Uṣūl Fikih. Tetapi digunakan setelah selesai penggalian hukum agama dan diperlukan untuk kebutuhan penerapan saja.

Adopsi Ilmu Semantik. Ilmu semantik pada prinsipnya memang termasuk pada rumpun ilmu kebahasaan murni. Tetapi akhir-akhir ini terdapat beberapa tokoh yang melihat bahwa

---

al-Hidāyah, cet.1, 1993) hal.53

44 Tahqīq al-Manāṭ memiliki dua model. Model pertama adalah upaya mengaplikasikan kaidah umum pada setiap kasus. Model kedua adalah upaya menetapkan *'illat* yang telah disepakati keberadaannya pada hukum asal, kemudian dikaji keberadaannya pada kasus yang akan disamakan dengan hukum asal. Lihat Abdullah ibn bayyah, *al-Ithārāt al-Tajdīdiyah fī Huqūl al-Uṣūl,* hal. 101.

45 Muhammad Sāid Ramaḍān al-Būṭi, *Dhawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyah,* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2014), cet. 9, hal. 155. Bandingkan dengan Abū Ishāq Ibrāhim al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah,* ed. Abdullah Darrāz (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), cet. 1, vol. 4, hal. 165

ilmu semantik memiliki peran penting dalam upaya penggalian hukum dari sumbernya langsung, dalam hal ini al-Qur'an dan hadis.

Ilmu semantik adalah ilmu yang mengkaji makna kata.[46] Ilmu ini mengurai unsur-unsur makna yang terkandung dalam setiap kata.[47] Berdasarkan hasil kajian kekinian bahwa sebuah kata memiliki tingkatan dan penggunaan yang berbeda serta unsur-unsur di setiap pengunaannya. Ali Jum'ah memberikan contoh dengan kata جرى yang jika dibedah setiap unsurnya memiliki unsur berikut (1) Berpindah (2) Dengan keinginan (3) Dari satu tempat ke tampat lain (4) Dengan cepat. Dengan demikian, jka kita mengatakan جرى الرجل maka semua unsur tersebut dapat terpenuhi yang berarti kata جرى الرجل merupakan kalimat hakiki dan bukan majazi. Sementara jika contoh جرى القطار maka unsur "keinginan" tidak terpenuhi, yang berarti contoh جرى القطار memiliki unsur majaz, yaitu menggunakan kata yang semestinya digunakan pada yang hidup digunakan pada benda mati. Contoh kedua ini mirip dengan contoh dalam al-Qur'an جدارا يريد أن ينقض yang oleh para ahli disebut dengan majaz *isti'ārah*.[48]

Hal ini memungkinkan proses penggalian hukum dari al-Qur'an dan hadis menjadi terbantu, melihat kebanyakan konsep

---

46 Al-Sayyid al-'Arabi Yūsuf, *al-Dilālah wa Ilm al-Dilālah* (al-Alukah, Tampa tahun) hal.8

47 Dalam kajian Uṣūl Fikih, khususnya yang klasik, tidak ada kajian pembedahan makna sebuah kata secara mendalam seperti ilmu semantik. Kajian hubungan antara lafadz dan makna dalam ilmu ushul terbatas pada beberapa sisi berikut. Pertama dilihat dari sisi penggunaan kata pada maknanya, dari sisi ini terbagi menjadi Hakikat dan Majaz. Kedua dilihat dari sisi *dilālah* terbagi menjadi *Manṭūq* dan *Mafhūm* dengan kedua pembagiannya. Ketiga dari sisi jelas dan samarnya sebuah makna dari sebuah kata, dari sisi ini terbagi menjadi *Qaṭ'iy dilālah* dan *Dzanni dilālah.* Lihat Muṣṭafā Ibrāhīm al-Zalmi, *Dilālah al-Nuṣūṣ wa Ṭuruq Istinbāṭ al-Ahkām fī Ḍaui Uṣūl al-Fiqh* (Irāq: Nashr Ihsān, 2014), cet.1, hal.195, 205, 223, 259

48 Seluruh ahli Uṣūl Fikih sepakat akan adanya kata majaz dalam al-Qur'an dan Hadis kecuali beberapa tokoh saja yang tidak sepakat akan hal ini.

dalam ilmu Uṣūl Fikih lebih dekat dengan kajian kebahasaan. Bahkan al-Būṭī menyebutkan bahwa kaidah Uṣūl Fikih justru merupakan kaidah kebahasaan yang sudah berlaku sejak masa Nabi.[49]

4. Al-Raisūni

Ahmad al-Raisūnī adalah seorang tokoh pakar ilmu maqāṣid dari Maroko yang lahir pada tahun 1953. Ia menamatkan semua jenjang pendidikannya di negerinya sendiri. pernah menjabat sebagai ketua persatuan ulama muslimin. Beberapa karyanya diantaranya *Nadariyatu al-Maqāṣid 'Inda al-Shāṭībī, Madkhal Ilā Maqāṣid al-Sharī'ah, al-Fikr al-Maqāṣidī: Qawāiduhu wa Fawāiduhu, al-Ijtihād: al-Naṣ wa al-Maṣlaḥah wa al-Wāqi', al-Tajdī>d al-Uṣūlī: Naḥwa Uṣūlin Jadīdah.* Berikut pemikirannya dalam pembaruan ilmu usul fikih.

Al-Raisūni mengatakan bahwa pembaruan usul fikih haruslah didasari pada filosofis dari munculnya usul fikih itu sendiri. ia menyebutkan, setidaknya ada tiga filosofis yang harus diperhatikan. Pertama, Mengatasi perbedaan dalam agama. Hasil penelusuran pada perkembangan fikih abad pertama dan kedua menunjukan bahwa usul fikih berfungsi untuk meredam beebrapa perbedaan beragama.[50] Hal ini seiring dengan perkataan Ahmad Ibn Hanbal, Kami selalu mencaci ahli *ra'yi* dan mereka juga selalu mencaci kami, hingga datanglah kepada kami al-Shāfi'ī, lalu menyatukan kami.[51] Tentuk tidak semua perbedaan harus disatukan, tetapi dengan adanya metode penafsiran yang jelas dan terukur maka sebuah pendapat akan dipahami dengan baik. Kedua, menciptakan kaidah untuk menafsirkan teks teks. Dan ini berupa penjelasan kaiada-kaidah

49 Muhammad Saīd Ramaḍān Al-Buti, *Ḥaula Tajdīd Uṣūl al-Fiqh* dalam *Isykāliyāt Tajdīd Uṣūl Fikih,* (Suriah: Dār al-Fikr, 2006), cet.1, hal. 160

50 Ahmad al-Raisuni, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh Fī Ḍaui Maqāṣidihī,* hal. 15

51 Al-Shāṭbī, *al-I'tiṣām,* ed. Sa'd ibn Abdillah (Saudi: Dār Ibn al-Jauzī, cet. 2008) vol. 2, hal. 17

kebahasaan.[52] Kaidah kebahasaan menjadi sangat urgen dalam kajian usul fikih, hingga kebanyakan temanya berkaitan dengan kaidah kebahasaan. al-Raisuni menyebutkan, bahwa pentingnya kejian kebahasaan dikarenakan lemahnya pengetahuan masyarakat terhadapa kaidah kebahasan, bahkan orang arab sendiri banyak yang seperti orang non arab dalam lemahnya pengetahuan bahasa arab. Diatmbah lagi dengan banyaknya macam susunan bahasa arab. Ketiga, membuat ijtihad menjadi terukur. Ilmu usul fikih adalah alat yang dibuat agar seorang pengkaji menjadi mampu berijtihad dalam masalah agama. Serta bertanggung jawab agar ijtihad yang dilakukan terukur dan tidak menyimpang.[53] Senada dengan perkataan al-Raisuni, Ibnu Rushd berkata, "Kitab ini kami tulis agar seorang bisa sampai pada tingkatan mujtahid setelah menguasai komponen-komponennya, berupa ilmu nahwu, ilmu bahasa dan ilmu usul fikih".[54] Al-Raisuni ingin menegaskan bahwa seorang yang sudah mengkaji usul fikih seharusnya dia mampu berijtihad mengenai sesuatu yang tidak ada penjelasannya dalam teks. Jika usul fikih fikih tidak membuat seseorang mampu berijtihad maka ada yang perlu diperbarui dari usul fikih sendiri.

Atas dasar beberapa filosofis yang dibangun oleh al-Rasiuni ini, dia beserta beberapa rekannya yang terdiri dari beberapa guru besar dan dosen berupaya untuk membarui usul fikih. Berikut beberapa kriteria pembaruan yang ditawarakan oleh al-Raisuni. Pertama, yang menjadi konten haruslah yang baru dan berfaidah dalam kerangka usul fikih. Hal baru yang dimaksud bisa saja berupa ulasan yang belum pernah diulas sebelumnya atau sebelumnya hanyalah sebuah pendapat yang dianggp lemah. Kedua, al-Raisuni berkomitmen untuk menghindari pembahasan yang tidak baru dan tidak berfaidah

52 Ahmad al-Raisuni, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh Fī Ḍaui Maqāṣidihī,* hal. 20

53 Ahmad al-Raisuni, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh Fī Ḍaui Maqāṣidihī,* hal. 26

54 Ibnu Rusyd, *Bidāyatu al-Mujtahid Wa Nihāyatu al-Muqtaṣid* (Kairo: Dār al-Hadis, 2004) vol. 3, hal. 210

meskipun pembahasan itu dianggap penting oleh ahli usul fikih sebelumnya. Ketiga, al-Raisuni berkomitmen untuk membuang konten-konten yang sebenarnya merusak ilmu usul fikih atau mengurangi fungsinya sebagai alat memproduksi hukum islam. keempat, al-Raisuni menghindari beberapa yang dianggap tidak perlu, seperti penjelasan definisi yang panjang lebar. Kelima, al-Raisuni menghindari tradisi ulama usul fikih klasik yang jarang memberikan contoh atau contoh yang tidak real. Al-Raisuni berupaya memperbanyak contoh dari teks shāri' dan dari contoh nyata agar mudah dipahami. Keenam, al-Raisuni berupaya menghindari perdebatan-perdebatan dengan pendapat yang tidak sama.[55]

Pembaruan yang dilakukan oleh al-Raisuni dan teamnya sebenarnya adalah upaya pembaruan usul fikih dalam formulasi atau dalam penulisan ulang. Al-Raisuni berupaya agar usul fikih yang ditulisnya tidak seperti usul fikih klasik yang penuh dengan perdebatan yang kurang berfaidah atau pembahasan –pembahasan yang sebenarnya sudah keluar dari fungsi usul fikih itu sendiri. Usul Fikih yang ditulis oleh al-Raisuni ini adalah hasil pembaruan yang kaya dengan contoh real sehingga mudah dipahami.

55 Ahmad al-Raisūnī, *Muqaddimah al-Tajdīd al-Uṣūlī,* hal. 17-19

Bab III
Membaca Sosok Al-Būṭī

Pada bagian bab ini akan ditampilkan beberapa hal terkait al-Būṭī. Mulai dari biografi, identitas intlektual, karya, dan identitas akademis. Point-point ini didiskusikan untuk melihat sosok al-Būṭī lebih dekat dan bertujuan untuk melihat posisi al-Būṭī di kancah dunia akademik. Al-Būṭī sendiri tidak menulis autobiografi, tetapi menulis sejarah lengkap ayahandanya yang di dalamnya terdapat banyak informasi tentan al-Būṭī sendiri yang seperti autobiografi. Buku ini yang menjadi referensi utama dalam mengungkap biografinya.

Biografi dan Riwayat Hidup

Nama lengkap yang familiyar adalah Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī ibn Mullā Ramaḍān ibn Umar ibn Murād. Saat dilahirkan, ayahnya, Mullā Ramaḍān al-Būṭī sebenarnya ingin memberi nama anaknya dengan nama Muhammad Fuḍail yang bertujuan *Tabarrukan* dengan ulama besar, Fuḍail ibn ‘Iyāḍ. Tetapi saat ayahnya membawa bayi yang baru dilahirkan kepada gurunya yang bernama Syaikh Saīd untuk di *taḥnīk,* gurunya meminta Mullā agar memberi nama pada anaknya seperti nama dirinya, yaitu Saīd. Mullā pun tidak ada pilihan saat guru yang diagungkan itu meminta sebuah permintaan. Akhirnya bayi kecil itu memiliki dua nama, Muhamamd Saīd dan Muhammad Fuḍail. Kemudian lebih mashhur dengan nama Saīd karena faktor nama ini yang lebih duluan masuk ke catatan sipil.[1] Al-Būṭī merupakan

1 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Hādzā Wālidī: al-Qiṣṣah al-*

satu-satunya anak lelaki dari enam bersaudara, Tiga diantaranya seayah seibu, dua yang lainnya seayah beda ibu, mereka adalah Zainab 1, Ruqayyah, Na'īmah, Zainab 2 dan Khadī>jah.

Muhammad Sa'īd kecil yang telah lama dinantikan kelahirannya oleh kedua orang tuanya ini dilahirkan pada tahun 1347 H / 1929 M di desa Jilka wilayah Būṭān yang kemudian menajdi penisbatannya. Pemilik nama lain Muhamamd Fuḍail ini lahir dari keluarga yang memiliki perhatian lebih terhadapa agama. Bahkan Ibundanya yang bernama Manji menerima lamaran Mulla juga karena calon suaminya lebih memperhatikan aspek agama daripada aspek yang lainnya.

Ayahnya meskipun berasal dari keluarga petani, tetapi memiliki kecintaan pada dunia keilmuan. mengikuti pengajian, menghafal pelajaran. Secara umum metode pembelajaran suku kurdi adalah dengan memperdalam ilmu alat, seperti Nahwu, Sharraf, Balaghah, Manṭiq dan *al-Maqūlāt al-'Ashr.* Setelah itu mereka belajar ilmu shari'ah, dalam ilmu akidah berakhir dengan kitab *al-'Aqāid al-Nasafiyyah,* kemudian tafsir dengan Tafsir al-Baiḍāwi sebagai kitab utamanya. Kemudian ilmu fikih dengan kitab *Tuḥfatu al-Muḥtāj fī Sharhi al-Minhāj* karya Ibn Hajar al-Haitami sebagai kitab uatamnya. Adapun dalam ilmu uṣūl fikih maka mereka menggunakan kitab *al-Badr al-Ṭāli' sharh Jam' al-Jawāmi'* karya al-Maḥalli sebagai kitab andalannya. Adapun ilmu yang lain, seperti Ilmu hadis, *Sīrah,* Ulūm al-Qur'ān, fikih perbandingan madzhab, Taṣawwuf, dan adab maka mereka jarang mempelajarinya, bahkan kebanyakan ulama kurdi tidak mengetahuin ilmu hadis dan sirah kecuali sedikit atau bahkan tiak sama sekali. Berbeda dari kebanyakan orang kurdi, Mulla memiliki kecenderungan berbeda. Selain menghafal matan kitab andalan dan mempelajari kitab yang ditetapkan, juga

---

Kāmilah li Ḥayāt al-Shaikh Mullā Ramaḍān (Damaskus: Dār al-Fikr, 1995) hal. 23. Lihat juga Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Shakhṣiyyāt Istauqafatnī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1999), hal. 20.

memiliki ketertarikan yang sangat kuat terhadap Tartil, Tajwid, dan Tilawah. Dan diantara ilmu lain yang digemari adalah ilmu taṣawwuf dengan kitab *Iḥyā'* sebagai kitab favoritnya. Selain itu Mulla juga lebih suka *Adzkār, Aurād,* Shalat sunnah dan terutama Shalat tahajjud yang kegiatan ini tidak dilakukan oleh kebanyakan siswa Kurdi pada masa itu.[2] Semangat inilah yang kemudian menginspirasi Muhammad Saīd dalam pengembaraan intlektualnya.

Setelah Muhammad Saīd berusian empat tahun, Ayahnya memiliki niatan migrasi ke Damaskus beserta keluarga kecilnya.[3] Upaya migrasi ini tidak terlepas dari beberapa kendala, seperti faktor ekonomi serta anak-anak yang masih kecil dan juga beban psikologis menginggalkan keluarga dan tanah kelahirannya untuk selamanya. Setelah istikharah dan bermusyawarah dengan istrinya, istrinya pun menyetujui rencana tersebut.

2 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Hādzā Wālidī: al-Qiṣṣah al-Kāmilah li ḥayāti al-Shaikh Mullā Ramaḍān* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1995), hal. 16-17.

3 Al-Būṭī menyebutkan beberap faktor migrasi yang dilakukan oleh ayahnya. Pertama, Suatu saat murid dari Sang Ayahnya yang bernama Mulla Yusuf bermimpi Rasulallah dan berkata: "Pergilah ke gurumu dan sampaikan padanya agar mendatangiku". Al-Būṭī tidak bisa memastikan apakah mimpi itu yang membuat ayahnya berniatan untuk migrasi atau bukan. Kedua, pengaruh Ataturk yang selalu mendiskriminasi islam dan ajarannya. Diantara bentuk diskriminasinya adalah Pelarangan adzan dengan bahasa arab, Pelarangan bacaan al-Qur'an di tempat umum, Pemaksaam kaum lelaki untuk memakai topi ala barat, pemaksaan perempuan untuk membuka hijab dan niqāb, masjid-masjid harus kosong ari mushaf. Ketiga, menjamurnya kebodohan pada tatanan para pemimpin yang membuat mereka semua tunduk pada Ataturk. Keempat, kebiasaan para perempuan penduduk daerah tersebut mengambil air dari sungai-sungai untuk kebutuhan mandi dan mencuci, padahal di sana banyak pemuda yang mengintip bahkan melihatnya dengan jelas. Mulla sangat benci dengan pemandangan seperti ini dan membuatnya semakin kuat tekad untuk migrasi. Kelima, bahwa pada waktu itu ada seorang guru Ṭarīqah yang mashur dan memi, mengirim surat agar Mulla mengumpulkan beberapa kebutuahn hidup mereka dari murid-murid mereka dan mengirimkan semuanya pada mereka. Mulla pun tidak punya pilihan kecuali menjaga adab dengan mereka dengan cara melakukannya dnegan biaya sendiri tampa memberitahu mereka. Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Hādzā Wālidī: al-Qiṣṣah al-Kāmilah li ḥayāti al-Shaikh Mullā Ramaḍān* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1995), hal. 30-31.

Tetapi Mulla tidak cukup sampai di situ, Mulla meminta istrinya untuk berjanji dan bersumpah tidak akan mengeluh dan mengajak kembali pulang bagaimanapun kondisi dan kesulitan yang dihadapinya.[4]

Migrasi pun dilakukan dengan diiringi tangis sedih dari segenap keluarga, khususnya saudara-saudara Ibu Manji yang ikut serta memberangkatkan keluarga kecil Mulla. Perjalanan dilakukan di waktu malam secara diam-diam agar tidak terdeteksi tentara-tentara Ataturk. Perjalanan lama mereka pun tiba di damaskus tepatnya di derah 'Ain Dīwārī dengan menumpang tiggal di rumah seorang baik bernama Mulla Ahmad 'Ain Dīwārī yang kemudian menjadi seorang Mufti.

Tidak lama keluarga kecil Mulla Ramaḍān tingga di Damaskus, satu persatu keluarganya meninggal dunia. Dimulai dari putri terakhir bernama Ruqayyah yang meninggal pada saat awal-awal tinggal di Damaskus. Kemudian pada tahun kelima anak pertama yang bernama Zainab juga meninggal dunia. Dan ketika Muhammad Saīd berusia tiga belas tahun, atau tepatnya setelah sembilan tahun tinggal di Damaskus, istri dari Mullā Ramaḍān yang bernama Manji pun meninggal. Sebelumnya, Mullā juga dianugerahi putri terakhir yang diberi Na'īmah, tetapi juga meninggal di usianya yang ke tujuh. Itu artinya keluarga Mullā tingga ia beserta putra satu-satunya. Setelah itu Mullā kemudian menikah lagi dengan perempuan turki dan darinya Mullā diberi dua orang putri, Zainab dan Khadijah. Sehingga Muhammad Saīd memiiki dua saudari seayah beda ibu.

Setelah Muhamamd Saīd berusian delapan belas tahun, Sang ayah pun memintanya untuk menikah. Sanga ayah rupanya memiliki prinsip dan paham bahwa orang tua memiliki kewajiban menikahkan anaknya jika sudah waktunya.

---

4 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Hādzā Wālidī: al-Qiṣṣah al-Kāmilah li ḥayāti al-Shaikh Mullā Ramaḍān* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1995), hal. 32-33.

Muhamamd Saīd awalnya menolak permintaan ayahnya, tetapi ayahnya memintanya dengan berlandaskan penjelasan al-Gazālī dalam kitab Iḥya', dan akhirnya Muhammad Saīd pun menuruti permintaan ayahanda yang sangat disegani itu. Sang Ayah pun melamar seorang perempuan untuk anaknya yang tidak lain adalah iparnya sendiri yang sebetulnya lebih tua beberapa tahun dari Muhamad Saīd. Muhammad Saīd pun menikahi perempuan pilihan ayahnya dengan alasan taat pada seorang ayah yang sangat bijaksana.[5]

Dari sini Dapat disimpulkan bahwa keluarga al-Būṭī berasal dari keturunan biasa yang berprofesi sebagai petani. Yang membuat keluarga ini terpandang, baik di Damaskus ataupun negaranya sendiri adalah ayah dari al-Būṭī yaitu Syaikh Mullā Ramadhān.

Kondisi Sosial-Politik dan Pengembaraan Intelektual

Dalam bukunya *Hādzā Wālidī* al-Būṭī tidak menceritakan secara tegas kondisi sosial dan politik yang mempengaruhi kehidupannya. Dari bacaan penulis terhadap buku biografi ayahnya yang juga memuat cerita dirinya dapat disimpulkan beberapa hal terkait kondisi sosial-politik baik sejak di Turki ataupun setelah menetap di Damaskus.

Secara sosial keluarga Mullā Ramaḍān adalah keluarga biasa yang kesehariannya bekerja sebagai tukang sayur. Kakek Mullā Ramaḍān yaitu Murād yang tidak lain adalah buyut dari Muhammad Saīd al-Būṭī adalah petani sayur-sayuran. Semua anak-anaknya termasuk Umar tidak memiliki masa depan kecuali meneruskan tradisi mencari nafkah dan profesi seperti ayahnya agar kelak saat dewasa bisa mandiri secara ekonomi. Ketika Mullā Ramadān menginjak masa anak-anak juga juga

5 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Hādzā Wālidī: al-Qiṣṣah al-Kāmilah li ḥayāti al-Shaikh Mullā Ramaḍān* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1995), hal. 61-62.

seperti teman sebayanya. Akan tetapi, ibu dari Mullā Ramadān yang dikenal sangat shalihah mengarahkan anaknya pada dunia keilmuan, hingga akhirnya Sang ibu dari Mullā pun mampu meyakinkan Bapak Umar akan hal tersebut. Setelah kedua orang tuanya sepakat untuk memasukkan anaknya ke madrasah, Mullā pun mengalami perubahan dari status sebagai petani menjadi seorang penuntut ilmu. Padahal perkampungan Kurdi saat itu masih dipenuhi masharakat buta ilmu.[6] Dapat disimpulkan bahwa keluarga al-Būṭī menjadi keluarga akademisi sejak Mullā Ramaḍān dengan inisiatif dari ibunya.

Meski ayahnya Muhammad Saīd sudah menjadi orang akademisi pertama dari keluarga tersebut, tatapi Mullā Ramaḍān tetap memiliki usaha sendiri dan tidak mengandalkan gaji atau upah mengajar. Ini terlihat setelah keluarga kecil Mullā Ramaḍān tinggal di Suria, Kepala keluarga ini memilih profesi sebagai penjual kitab sebagai sumber penghasilannya. Hingga Muhammad Saīd menyebutkan bahwa ayahnya ini memiliki dua pribadi, pribadi sebagai seorang ʻĀlim fikih dan pribadi sebagai seorang pedagang. Prinsip yang ditanamkan oleh Mullā Ramaḍān pada putra putrinya adalah Ilmu seorang alim harus terpisah dari cara mencari rizkinya.[7]

Adapun kondisi politik maka dapat terbagi menjadi dua. Kondisi politik ketika masih di Turki dan kondisi politik ketika di Suria. Keduanya memiliki ciri khas dan pengaruh pada keluarga al-Būṭī. Kondisi politik ketika masih di Turki tidak banyak memberi pengaruh terhadap kahidupan al-Būṭī kecuali membuatnya bermigrasi ke Suria. Karena al-Būṭī menghabiskan masa di Turki hanya empat tahun saja dan itu ketika Muhammad

6 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Hādzā Wālidī: al-Qiṣṣah al-Kāmilah li ḥayāti al-Shaikh Mullā Ramaḍān* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1995), hal. 13-14.

7 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Hādzā Wālidī: al-Qiṣṣah al-Kāmilah li ḥayāti al-Shaikh Mullā Ramaḍān* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1995), hal. 37-41.

Saīd al-Būṭī masih bayi yang tentunya tidak memahami apapun terkait kondisi politik Turki. Sisa umur al-Būṭī dihabiskan di Suria, sehingga kondisi politik yang dihadapi al-Būṭī adalah kondisi politik Suria.

Ketika al-Būṭī tiba di Suria beserta ayah, ibu dan saudari-saudarinya, Suria berada di bawah kekuasaan dinasti al-Asad, tepatnya Hafidz al-Asad yang menganut sistem partai tuggal dengan partai kebangkitan (*Hizbi al-Ba'ṫ*) sebagai satu-satunya kendaraan politik menuju ujung kekuasaan. Persis seperti Iraq dibawah kepemimpinan Saddam Husain dan Libiya dibawah pimpinan Muammar Khadafi. Partai tungga adalah wujud dari sitem monarki yang dianut sebuah negara. Sistem ini merupakan lawan dari sitem demokrasi yang dianut banyak negara.

Tidak diketahui pasti bagaimana hubungan keluarga al-Būṭī dengan penguasa saat itu, baik Mullā Ramaḍān ataupun Muhammad Saīd al-Būṭī, kecuali setelah tahun 1985. Tahun tersebut merupakan awal kedekatan al-Būtī dengan penguasa. Kedekatan tersebut dilatarbelakangi oleh karya-karya al-Būṭī yang membuat penguasa terpukau dengannya sehingga pada akhirnya presiden Hafidz al-Asad meminta al-Būṭī untuk melakukan pertemuan. Sejak tahun itulah kelimuan al-Būṭī mulai diperhitungkan oleh penguasa.

Adapun sebelum itu, maka tidak diketahui secara pasti. Karena al-Būṭī sendiri tidak menuturkan dalam karya-karya atau ceramahnya. Hal ini terjadi karena beberapa kemungkinan. Pertama, keluarga al-Būṭī bukanlah keluarga aktifis ataupun politisi yang berurusan dengan penguasa. Keluarga ini sejak awal tibanya di Suria memilih hidup sederhana tampa ikut campur urusan politik. Ajaran tasawwuf yang melekat pada diri Mullā Ramaḍān telah menuntunnya agar selalu berada pada jalan lurus, menjauhi shubhat dan kesenangan dunia lainnya dan selalu sibuk dengan ibadah pada Allah. Kemungkinan lainnya bahwa al-Būṭī tidak menyinggung penguasa lebih jauh karena sistem

pemerintahannya tergolong monarki yang jika sedikit membuat kesalahan terhadap penguasan maka akan berakibat fatal. Tetapi kemungkinan kedua ini agak lemah, karena melihat pribadi al-Būṭī yang pemberani tidak khawatir terhadap apapun termasuk seandainya ada ancaman dari penguasa.[8] Kemungkinan lainnya yang paling kuat adalah bahwa sikap demikian memang sebagai hasil ijtihad al-Būṭī yang menuntut bersikap demikian. Selain itu al-Būṭī termasuk penganut teologi Ash'ariyyah yang lebih memilih hormat pada pemerintah.[9]

Sikap pro terhadap pemerintah rezim al-Asad membuat al-Būṭī dituding oleh sebagian tokoh sebagai penjilat pemerintah, atau setidaknya dianggap ikut memiliki saham dalam kejahatan yang dilakukan rezim pada rakyatnya. Diantara tokoh yang mengkritik al-Būṭī adalah Yusuf al-Qarḍāwi dan Ali al-Ṣābūnī, dua tokoh berpengaruh yang menuding al-Būṭī telah kehilangan idealismenya sebagai tokoh agama. Tidak berhenti di situ, al-Qarḍāwī juga berfatwa bolehnya memerangi siapa saja yang berdamai dengan pemerintah al-Asad, baik itu warga sipil, militer dan ulamanya.[10] Tidak jauh dari sikap al-Qarḍāwī Ali al-Ṣābūnī menganggap sikap al-Būṭī sebagai sikap seorang munafiq karena kedekatannya dengan rezim yang disebut telah memaksa warganya untuk bersujud kepadanya. Yang berbeda dari al-Ṣābūnī dia tidak sampai berfatwa boleh membunuh sosok seperti al-Būtī.[11]

---

8 Abdul Mukit, Pemikiran tasawuf Muhammad Said Ramadlan al-Būthī dan aplikasinya di perguruan tinggi (Disertasi, edisi cetakan khusus sidang, 2019), hal. 85.

9 Taat pada pemerintah dalam teologi Asy'ariyyah adalah perkara yang mutlak.

10 Dari judul youtube http.//youtube.com/watch?v=jpMlACn1g diakses pada 28-01-2021 jam 11:50 dengan judul هكذا حرض القرضاوي على مقتل البوطي

11 Dari you tube dengan URL http://youtube.com/watch?v=ymubEOlgtng yang diakses pada 29-01-2021 pada jam 00:30.

Al-Būṭī akhirnya menjawab tudingan al-Qarḍāwī dan tokoh lainnya bahwa permasalahan di Suria bukanlah masalah sederhana. Permusuhan sebenarnya bukanlah antara rezim dan warga sipil, tetapi ada oknum barat yang sengaja melakukan provokasi di Suria. Hingga akhir hayatnya, al-Būṭī dikenal pro terhadap penguasa yang oleh kelompok lain disebut sebagai penguasa dzalim, hingga akhirnya membuatnya dibom oleh kelompok yang konta terhadap penguasa, Basshār al-Asad pada tahun 2015 saat sedang mengisi kajian tafsir al-Qur'an di Masjidnya.

Adapun Pengembaraan intlektual al-Būṭī dimulai sejak dari ruma ayahnya. Sang ayah yang mumpuni dalam banyak ilmu memberikan keberuntungan tersendiri bagi sosok al-Būṭī. Sang ayahlah yang menjadi guru pertama dan utama dalam kehidupannya. Dimulai sejaak baru bisa mengucapkan kata-kata dasar, kata pertama yang diajarkan oleh ayahnya adalah kalimah "ALLĀH". Setelah itu kemudian diajari kalimat Shahadah yang dilanjutkan dengan pengenalan bahwa semesta dengan segala isinya memiliki tuhan yang mengaturnya, juga pengenalan tentang Nabi terakhir terkait nama, nama kedua orang tuanya, tempat lahir, tempat wafat dan sejarah singkat tentang Nabi yang sangat agung.

Setelah al-Būṭī berusian enam tahun, ayahnya memasrahkan al-Būṭī kepada seorang perempuan mulia agar dididik dan di*talqīn* al-Qur'an. al-Būṭī pun berhasil menyelesaikan pelajaran al-Qur'an dalam waktu enam bulan. Setelah itu al-Būṭī sempat belajar di sebuah madrasah yang mengajarkan ilmu agama dan bahasa arab, tetapi karena terkendala jarak yang jauh akhirnya fokus belajar pada sang ayah saja. Dari sang ayah inilah al-Būṭī belajar banyak disiplin keilmuan. Ilmu pertama-tama yang ayahnya ajarkan adalah akidah dan sejarah Nabi dengan menggunakan kitab *Dzakhīratu al-Labīb fī Sīrati al-Ḥabīb.* Setelah itu al-Būṭī diajari dasar-dasar

ilmu alat seperti nahwu dan sharraf dengan menggunakan kitab *Alfiyah Ibn Malik* sebagai kurikulumnya. Setiap hari Sang ayahnya menjelaskan lima atau enam bait yang harus dipahami dan dikuasai sebelum siang hari. Al-Būṭī pun menyelesaikan kitab Alfiah ini dalam kurun waktu tudak sampau satu tahun.[12] Sampai di sini al-Būṭī sudah memiliki dasar-dasar ilmu yang cukup untuk melanjutkan pada jenjang yang lebih tinggi.

Setelah itu Sang ayah memasukkan Muhammad Saīd ke *Ma'had al-Taujīh al-Islāmī,* sebuah pendidikan non formal yang diasuh oleh Syaikh Hasan Habannakah. Di lembaga inilah al-Būṭī fokus belajar dari Shaikh Hasan berbagai macam llmu. Tetapi al-Būṭī masih menyempatkan pulang ke rumahnya setiap hari selasa untuk mengaji tambahan dari Sang Ayah. Pada kesempatan inilah al-Būṭī belajar ilmu nahwu dan balaghah hingga menghafal kitab *'Uqūd al-Juman* karya al-Ṣuyūṭī, sebagaimana belajar ilmu Manṭiq dan Shar Jam'u al-Jawāmi' tentang uṣūl fikih.[13] Saat itu al-Būṭī belum melewati umur enam belas tahun. Masa-masa di lembaga tersebut bangunan dasar keilmuan al-Būṭī terbangun dengan kokoh.[14]

Setelah al-Būṭī selesai masa studi di lembaga Shaikh Hasan Habannakah tersebut, dia melanjutkan ke Fakultas Shari'ah Universitas al-Azhar setelah sempat berdiskusi lama dengan Sang ayah. Pesan ayahnya adalah agar tidak menjadikan ijazah dari kampus sebagai sumber pencarian kehidupan. Hingga akhirnya al-Būṭī lulus dari fakultas sharī'ah pada tahun 1956. Kemudian al-Būṭī pulang ke Damaskus sebagaimana

12 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Hādzā Wālidī: al-Qiṣṣah al-Kāmilah li ḥayāti al-Shaikh Mullā Ramaḍān* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1995), hal. 57.

13 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Hādzā Wālidī: al-Qiṣṣah al-Kāmilah li ḥayāti al-Shaikh Mullā Ramaḍān* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1995), hal. 60.

14 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Hādzā Wālidī: al-Qiṣṣah al-Kāmilah li ḥayāti al-Shaikh Mullā Ramaḍān* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1995), hal. 62.

perjanjian dengan ayahnya. Pada tahun yang sama kementerian pendidikan membuka seleksi tenaga pengajar di pendidikan agama pada tingkat MTs dan Aliyah. Al-Būṭī tidak jadi mendaftar meskipun para temannya menyarankan karena sudah berjanji pada ayahnya untuk tidak mengambil jabatan apapun. Tetapi pada tahun berikutnya, Sang ayahpun memberi restu untuk mengikuti seleksi sebagai tenaga pengajar setelah Sang ayah tau bahwa anak lelaki satu-satunya itu sudah tidak memiliki kecintaan pada profesi sebagai pengajar kementerian.[15]

Sosok al-Būṭī merupakan tokoh yang sangat berpengaruh dalam dunia Islam. Tidak hanya di negaranya sendiri, Suria, pengaruhnya meluas ke seluruh dunia arab dan dunia islam. Goresan tintanya menjadi penyambung dari setiap pemikirannya yang banyak memberi kontribusi dan mewarnai dunia akademisi, khususnya dalam keilmuan keislaman. Namun, sebagai menusia, ia tidak terlepas dari sikap pro dan kontra, mulai dari komentar cercaan, penyesatan hingga pujian yang menyebutnya sebagai simbol ilmu.

Diantara pujian dan sanjungan yang diarahkan pada al-Būṭī adalah pujian yang diberikan oleh Organisasi Dunia Studi al-Qur'an pada tahun 2004. Organisasi ini menyebut al-Būṭī sebagai *Shakhṣiyat al-'Ālam al-Islāmī* sebuah julukan yang tidak diberikan kecuali pada soso yang memiliki kredebilitas keilmuan yang tinggi. Kemudian pada tahun 2012 Pusat Studi Ilmu Islam di Yordania menempatkannya dalam barisan 500 ulama yang memiliki pengaruh besar dalam dunia islam. Tidak hanya kelompok yang pro, kelompok yang menentangnya pun tidak luput untuk memujinya, seperti Ṣalāh Abdul Fattāh al-Khālidī, salah satu tokoh Ikhwanul Muslimin, berkata, "Beliau adalah seorang yang 'Ālim dan penulis yang handal tampa

15 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Hādzā Wālidī: al-Qiṣṣah al-Kāmilah li ḥayāti al-Shaikh Mullā Ramaḍān*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1995), hal. 63-64.

diragukan, walaupun kami sangat berbeda cara pandang dengan beliau dalam pandangan politik, beliau mendukung rezim pemerintah yang dzalim dan kami melawannya. Muhammad Abu al-Huda Ya'qūbi, salah satu pemuka tasawwuf di Suria yang merupakan pendukung utama revolusi 2011, juga penentang keras al-Būṭī, mengatakan, "Kerugian besar bagi dunia islam atas meninggalnya seorang ilmuan besar, seorang pembaruan dalam pemikiran dan akidah, membela islam dan akidah ahlussunnah di berbagai mimbar dan di fakultas shari'ah. Addab Hamsh yang juga pro terhadap revolusi Suria juga mengatakan, "al-Būṭī merupakan simbol ulama ahlussunnah di seluruh penjuru dunia , pembendaharaan ilmu dan pengetahuan keislamannya napka terang dan jelas.[16] Kepakaran sosok al-Būṭī di berbagai disiplin keilmuan membuatnya dijuluki sebagai al-Ghazālī masa kini atau *Ghazāli Hādzihī al-Ummah.*[17]

Pengakuan dari beberapa tokoh yang bahkan berseberangan dengannya dalam sikap politik terhadapa keilmuan sosok al-Būṭī merupkana bukti akan keilmuannya yang luas dalam disiplin ilmu keislaman. Perbedaan pandangan tidak lantas membuatnya dicela oleh mereka yang berbeda.

Meski demikian, tidak sedikit ditemukan banyak tokoh yang mengkritik dan atau mencelanya. Mulai dari kritikan yang sifatnya ilmiyah hingga kritikan yang berbau cacian. Abdul Mukit merangkum beberapa kritikan yang diarahkan pada sosok al-Būṭī yang akan Penulis ringkas sebagai berikut.

Akibat karyanya yang berjudul *al-Insān Musayyar am Mukhayyar* membuat al-Būṭī dituduh berpaham mu'tazilah. Ia dianggap meyakini bahwa Allah hanya menciptakan pekerjaan manusia yang baik saja, sementara perbuatan manusian yang buruk bukan bagian dari ciptaan Allah. Lebih dari itu, al-Būṭī

16 Abdul Mukit, Pemikiran Taswwuf al-Būṭī dan aplikasinya di perguruan tinggi islam (Edisi sidang), hal. 103.

17 Muhammad Irsyad, Jihad Dalam al-Qur'ān (Studi Atas P{enafsiran al-Būṭī Tentang Jihad), Tesis UIN Alauddin Makasar, 2016. hal. 105.

juga dianggap tidak mengkafirkan orang kafir dan meragukan *nubuwwah* Nabi. Kritikan lainnya dilakukan oleh Ṣāleh Fauzān yang ditujukan kepada al-Būṭī karena telah menulis kata pengantar pada buku berjudul *Naṣīhat li Ikhwāninā Ulama najd* (Nasihat kepada saudara kami para Ulama najd) yang ditulis oleh Yusuf ibn Sayyid Hishām al-Rifā'ī. Karena kritikan Ṣāleh Fauzān ini dilatarbelakngi emosi, maka kritikannya tidak teliti dan tidak tepat. Ia mengkritik al-Būṭī dan menganggapnya berpaham *Tajsīm, Hulūl* dan *Wihdatu al-Wujūd.* Padahal seperti diketahui, bahwa al-Būṭī menolak keras beberapa konsep tersebut.[18]

Kritikan lainnya juga dilakukan oleh al-Albāni, seorang peneliti hadis asal Albania yang pernah berdebat degan al-Būṭī seputar hukum bermadzhab. Kritikan al-Albani dilancarkan kepada al-Būṭī perihal munculnya hadis-hadis lemah dan bermasalah dalam buku al-Būṭī yang berjudul *Fiqh al-Sīrah.* Menurut al-Albani, hadis-hadis bermasalah tersebut semestinya dijelaskan oleh penulis perihal kwalitasnya. Menurutnya, tidak cukup mengutip hadis hanya dengan menjelaskan hadis ini diriwayatkan oleh Abud Daud dan sebagaimnya.[19]

Beberapa catatan penulis atas kritikan al-Albānī, bahwa jika memang terdapat hadis bermasalah dalam buku *Fiqh al-Sīrah* maka catatannya adalah; pertama, bukun tersebut sebenarnya bukan buku yang hasil penelitian hadis, sehingga sangat wajar jika hadis lemah tidak dijelaskan kelemahannya. Kedua, al-Būṭī bukanlah sosok yang konsentrasi di bidang hadis sehingga hadis yang dicantumkan harus dijelaskan kualitasnya. Mahmud Saīd Mamdūh pun menyayangkan kritikan al-Albānī ini dalam bukunya *al-Itiijāhāt al-Hadithiyah fī al-Qarn al-Rābi' 'Ashar.*

18 Abdul Mukit, Pemikiran Taswwuf al-Būṭī dan aplikasinya di perguruan tinggi islam (Edisi sidang), hal. 104.

19 Abdul Mukit, Pemikiran Taswwuf al-Būṭī dan aplikasinya di perguruan tinggi islam (Edisi sidang), hal. 104.

Membaca Karya al-Būṭī

Al-Būṭī adalah sosok yang sangat produktif menulis dan mengisi kajian serta dialog dengan beberapa ahli. Produktifitas seorang al-Būṭī dapat dilihat dari beberapa karya yang lahir dari tangan emasnya. Karya-karya beliau tidak hanya dalam satu disiplin keilmua saja, tetapi dalam berbagai disiplin keilmuan yang menunjukkan luasnya wawasan seorang al-Būṭī. Secara umum karya-karya al-Būṭī dapat dikelompokkan dalam beberapa kategori; Pertama kategori hukum islam dan metodologinya, kedua kategori ilmu kalam, ketiga kategori ilmu tasawwuf, keempat ketegori umum. Pada bagian ini yang akan diulas adalah karya-karya dalam kategori hukum islam dan metodologinya.[20]

20 Karya-karya lengkap al-Būṭī yang sudah diterbitkan setidaknya berjumlah 68 buku. Berikut daftar nama buku-bukunya;

1- *Fiqh al-Sīrah al-Nabawiyyah* (Beirut: Dār al-Fikr, 2003)
2- *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kauniyyah* (Beirut: Dār al-Fikr, 2005)
3- *Ma'a al-Naṣ: Musyāwaratan wa Fatāwā* (Beirut: Dār al-Fikr, 2003)
4- *Al-Ta'arruf 'ala al-Dzāt huwa al-Ṭarīq al-Muabbad ila al-Islām* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000)
5- *Fī Sabīlillah wa al-Ḥaqq* (Damaskus: al-Maktabah al-Umawiyyah, 1965)
6- *Al-Buyū' al-Syāi'ah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1998)
7- *Fī al-Ḥadīth al-Syarīf wa al-Balāghah al-Nabawiyyah* (Beirut: Dār al-Fikr, 2009)
8- *Min Hunā wa Hunāka Humūm min Qaḍāyā al-Sā'ah* (Damaskus: Dār al-Farābī, 2004)
9- *Min Sunanillah Fī 'Ibādihī* (Damaskus: Dār al-Farābī, 2009)
10- *Madkhal Ilā Fahmi al-Judzūr* (Beirut: Dār al-Fikr,2000)
11- *Al-Islām Malādz Kulli al-Mujtama'āt al-Insāniyyah,* (Beirut: Dār al-Fikr, 2002)
12- *Tajribah al-Tarbiyyah al-Islāmiyyah Fī Mīzān al-Baḥth* (Damaskus: Dār al-Fārābī, 2009)
13- *Khuṭbah al-Jum'ah* (Beirut: Dār al-Fikr, 2007)
14- *Hādzā Mā Qultu Amāma Ba'ḍi al-Mulūk wa al-Ruasā'* (Beirut: Dār al-Fikr, 2004)
15- *Taḥdīd al-Nasl: Wiqāyatan wa "ilājan* (Damaskus: Dār al-Fārābī, 2004)
16- *Al-Madzāhib al-Tauhīdiyyah wa al-Falsafah al-Mu'āṣirah* (Damaskus: Dār al-Fārābī, 2009
17- *Al-Islām wa al-Gharb* (Beirut: Dār al-Fikr, 2003)
18- *Al-Islām wa al-'Aṣr* (Beirut: Dār al-Fikr, 2006)

19- *Ūrubbā Min Taqniyyah ilā al-Rūḥiyyah* (Beirut: Dār al-Fikr, 2006)
20- *Al-Dhzalāmiyyūn wa al-Nūrāniyyūn* (Beirut: Dār al-Fikr, 2009)
21- *Al-Ḥubb Fī al-Qur'ān wa Dauruhū fī Ḥayāt al-Insān* (Beirut: Dār al-Fikr,2008)
22- *Yughāliṭūnaka idz Yaqūlūn* (Beirut: Dār al-Fikr, 2006)
23- *Wa Hādzihī Musykilātuna* (Beirut: Dār al-Fikr, 2004)
24- *Syakhṣiyyāt Istaqafatnī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1998)
25- *Lā Ya'tīhi al-Bāṭilu* (Beirut: Dār al-Fikr, 2006)
26- *Ā'isyah Umm al-Mu'minīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 2005)
27- *Al-Bidāyah Bākūrah A'māli al-Fikriyah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995)
28- *Al-Insān Musayyar am Mukhayyar* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000)
29- *Haula Taj>dīd Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr, 2006)
30- *Allāh am al-Insān: Ayyuhumā Aqdar 'ala Ra'iyyah Huqūq al-Insān* (Beirut: Dār al-Fikr, 2002)
31- *Hādzihī Musykilātuhum* (Beirut: Dār al-Fikr, 2001)
32- *Al- Insān wa 'Adālatullah fi al-Arḍ* (Beirut: Dār al-Fikr, 2009)
33- *Min Rawāi' al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 2006)
34- *Difā' 'an al-Islām wa al-Tārīkh* (Damaskus: Maktabah Umawiyyah, tt)
35- *Al-Salafiyyah Marhalah Tārīkhiyyah Mubārakah wa Laisa Madzhaban Islāmiyyan* (Beirut: Dār al-Fikr, 2002)
36- *Al- Lā Madzhabiyyah Akhṭaru Bid'atin Tuhaddidu al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Damaskus: Dār al-Fārābī, 2008)
37- *Al-'Aqīdah al-Islāmiyyah wa al-Fikr al-Mu'āṣir* (Beirut: Dār al-Fikr, 2002)
38- *Ilā Kulli Fatātin Tu'minu Billāh* (Beirut: Dār al-Fikr, 2004)
39- *Al-Mar'ah Baina Ṭughyāni al-Nidzām al-Gharbī wa Laṭāif al-Tasyrī' al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr, 2005)
40- *Qaḍāyā Fiqhiyyah Mu'āṣrah, tiga jilid* (Damaskus: Dār al-Fārābī (Beirut: Dār al-Fikr, 2006)
41- *Al-Jihād fī al-Islām: Kaifa Nafhamuhū wa Kaifa Numārisuhū* (Beirut: Dār al-Fikr, 2003)
42- *Min al-Fikr wa al-Qalb* (Beirut: Dār al-Fikr, 2008)
43- *Al-Ḥikam al-A'ṭāiyyah: Syahr wa Taḥlīl, lima jilid* (Beirut: Dār al-Fikr, 2004)
44- *Manhaj al-Ḥaḍārah al-Insāniyyah fī al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 2008)
45- *Hiwār Ḥaula al-Musykilāt al-Ḥaḍāriyyah* (Damaskus: Dār al-Farābī, 2005)
46- *Bāṭin al-Ithmi: al-Khaṭar al-Akbar fī Ḥayāti al-Muslimīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 2007)
47- *Al-Islām wa Musykilāt al-Syabāb* (Beirut: Dār al-Fikr, 2005)
48- *Man al-Masūl 'an Takhallufi al-Muslimīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 2008)
49- *Fī Sabīlillah wa al-Ḥaqq* (Beirut: Dār al-Fikr, 2005)
50- *Naqḍ Auhām al-Māddiyyah al-Jadaliyyah* (Beirut: Dār al-Fikr, 2006)
51- *Muḥāḍarāt fī al-Fiqh al-Muqāran* (Beirut: Dār al-Fikr, 2002)
52- *Mamūzain: Qiṣṣah Hubb Nabata fī al-Arḍ wa Aina'a fī al-Samā* (Beirut: Dār al-Fikr, 2001)
53- *Hādā Wālidī: al- Qiṣṣah al-Kāmilah li Ḥayāti al-Syaikh Mullah Ramaḍān al-Būṭī Min Wilādatihī ilā Wafātihī* (Beirut: Dār al-Fikr, 2006)

Kitab *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah* merupakan karya al-Būṭī yang merupakan hasil penelitian disertasi dari Fakultas Shari'ah dan Qanun Universitas al-Azhar mesir pada tahun 1965. Kitab ini mendiskusikan konsep maṣlaḥah yang menjadi salah satu dasar penetapan hukum islam. Penelitian ini dilakukan karena adanya asumsi dari kalangan umat islam sendiri yang dianggap salah bahwa penentuan kemaslahatan dan kerusakan sepenuhnya dikembalikan pada manusia, jika manusia menganggap bahwa transaksi dengan riba merupakan bagian dari kemaslahatan mereka maka ini adalah kemaslahatan dalam pandangan mereka, dan Shari'ah islam sebagai agama yang menjunjung tinggi kemaslahatan harus menerima dan melegalkan transaksi riba.[21]

Melalui kitab ini al-Būṭī berupaya merumuskan penggunaan maṣlaḥah. Setidaknya ada beberapa kriteria yang

54- *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥaḥ fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyahj* (Beirut: Dār al-Fikr, 2005)
55- *Al-'Uqūbāt al-Islāmiyyah wa 'Uqdah al-Tanāqūḍ Bainahā wa Baina Mā Yusammā Bi Ṭabī'ati al-'Aṣr* (Kuwait: al-Majlis al-Waṭanī li al-Thaqāfah wa al-Funūn, tt)
56- *Ḥurriyatu al-Insān fī Dzhilāli 'Ubūdiyyatihī* (Beirut: Dār al-Fikr, 2005)
57- *Min Asrār al-Manhaj al-Rabbānī* (Damaskus: Maktabah al-Fārābī, tt)
58- *Manhaj al-Tarbawī al-Waḥīd fī al-Qur'ān* (Damaskus: Maktabah al-Fārābī, tt)
59- *Man Huwa Sayyid al-Qadr fī Hayāt al-Insān* (Damaskus: Maktabah al-Fārābī, tt)
60- *Hākadzā Falnad'u ilā al-Islām* (Damaskus: Dār al-Fārābī, 2004)
61- *Manhaj al-'Audah ilā al-Islām: Rasm Li Manhaj wa Halli al-Musykilāt* (Damaskus: Dār al-Fārābī, 2004)
62- *Al-Dīn wa al-fa;safah* (Beirut: Dār al-Fikr, 2006)
63- *Qaḍāyā Sākhinah* (Abū Dhabī: Dār al-Faqīh, 2010)
64- *Al-Madzhab al-Iqtiṣādī Baina al-Syuyū'iyyah wa al-Islām* (Damaskus: al-Maktabah al-Umawiyyah, 1960)
65- *Al-Sabīl al-Waḥid Fī Zahmah al-Ahdāth al-Ja.riyah* (Damaskus: Muassasah al-Risālah, 1079)
66- *Al-Taghyīr: Mafhūmuhū wa Ṭarāiquhū* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1998)
67- *Mabāhith fī al-Kitāb wa al-Sunnah* (Damaskus: Universitas Damaskus, 1989)

21 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥaḥ fī al-Sharī'ah al-Islāmiah,* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), hal. 31.

dirumuskan agar maṣlaḥah tidak digunakan sembarangan. Pertama sebuah maṣlaḥah harus memiliki legalitas dari *Maqa}ṣid al-Sharī'ah* yang lima, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Setiap kemaslahatan yang berupaya melindungi satu diantara yang lima ini maka maslahah tersebut dapat dibenarkan.[22] Kriteria kedua adalah tidak bertentangan dengan al-Qur'ān. Jika sebuah kemaslahatan bertentangan dengan dalil dari al-Qur'an yang sangat jelas maksudnya maka kemaslahatan tersebut tidak boleh dijadikan pijakan dalam menentukan sebuah hukum.[23] Kriteria ketiga adalah tidak adanya kontradiksi dengan hadis yang sahih.[24] Di antara argumentasi yang digunakan oleh al-Būṭī dalam ketiga kriteria ini adalah bahwa agama Islam yang sumbernya adalah al-Qur'an dan Hadis tidak mungkin bertentangan dengan kemaslahatan yang sebenarnya. Semua yang terkandung dalam al-Qur'an dan Hadis pasti sudah mengandung kemaslahatan yang sebenarnya. Hal ini karena keduanya bersumber dari pencipta dunia dan seisinya yang tentu lebih tau akan kemaslahatan yang sebenarnya daripada makhluknya. Kriteria keempat adalah tidak adanya pertentangan antara kemaslahatan dengan qiyas. Hal ini dikarenakan bahwa prinsip utama dalam qiyas adalah menjaga dan memperhatikan kemaslahatan yang ada pada hukum cabang.[25] Sehingga tidak mungkin sebuah qiyas mengabaikan kemaslahatan yang merupakan prinsip utama baginya. Kriteria kelima adalah bahwa kemaslahatan yang akan dijadikan pijakan hukum tidak boleh menggugurkan kemaslahatan lain yang lebih

22 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī,*Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥaḥ fī al-Sharī'ah al-Islāmiah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), hal. 131.

23 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī,*Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥaḥ fī al-Sharī'ah al-Islāmiah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), hal. 141.

24 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī,*Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥaḥ fī al-Sharī'ah al-Islāmiah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), hal. 176.

25 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī,*Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥaḥ fī al-Sharī'ah al-Islāmiah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), hal. 229.

penting atau setara.[26] Inilah kelima kriteria hasil temuan al-Būṭī dalam penelitiannya.

Karya selanjutnya adalah *Qaḍāyā Fiqhiyyah Mu'āṣirah* yang terdiri dari tiga bagian. Dari namanya kitab ini sudah dapat ditebak berbicara kasus-kasus fikih kontenporer yang sering diahadapi oleh masyarakart muslim. Mulai masalah ibadah, sosial, ekonomi, medis, dan lainnya. Latar belakang al-Būṭī sebagai seorang ahli ilmu kalam juga mempengaruhinya dalam menganalisa setiap permasalahan. Hal itu dapar diketahui ketika al-Būṭī melakukan pemetaan objek pembahasan yang sedang dikaji. Setelah selesai dilakukan pemetaan kemudian ditentukan hukumnya, sebagaimana dalam masalah hak cipta. Sebelum menjelaskan hukumnya, terlebih dahulu dilakukan pemetaan. Dari pemetaan al-Būṭī, hak itu terbagi menjadi dua, hak cipta dan hak branding. Di sisi lain juga ada hak *ma'nawī* dan hak materi. Kemudian al-Būṭī melakukan pengujian apakah hak *ma'nawi* memiliki kedudukan yang sama dengan hak materi. Tidak lupa juga al-Būtī berbicara adanya pergeseran nilai sebuah barang.[27] Hal ini jarang dilakukan oleh tokoh lain atau institusi yang bergerak di bidang fatwa. Seperti lembaga NU ketika menjawab pertanyaan pelanggaran hak cipta. Sebelum menjawab pertanyaan tersebut, Lembaga NU tersebut hanya melakukan dua pemetaan besar saja, yaitu apakah hak cipta itu termasuk harta atau bukan. Jika termasuk kategori harta maka hukum pelanggaran hak cipta adalah haram.[28]

Kitab yang juga berbicara hukum islam adalah *al-Jihād: Kaifa Nafhamuhū wa Kaifa Numārisuhū.* Kitab ini secara khusus berbicara tentang memahami makna jihad serta teknis

26 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī,*Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥaḥ fī al-Sharī'ah al-Islāmiah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), hal. 260.

27 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Qaḍāyā Fiqhiyyah Mu'āṣirah* (Damaskus: Maktabah al-Fārābī, cet. 1, 1991), hal. 79-103.

28 http://islam.nu.or.id/post/read/66728/hukum-pelanggaran-hak-cipta diakses pada 03-02-2021 jam 16:06.

pengamalannya. Al-Būṭī dalam mengkaji konsep jihad banyak menggunakan pendekatan *Dilālat al-Alfādz* yang mashur di kalangan ahli usul fikih. Penguasaannya terhadap teori-teori usul fikih menjadi modal utama dalam menganalisa konsep jihad dalam teks-teks agama. Selain itu juga banyak kita temukan perbandingan riwayat untuk menggapai makna yang lebih tepat. Tidak hanya jihad, beberapa tema yang disangkakan sebagai jihad juga menjadi perhatian dalam buku ini, seperti upaya kudeta pemerintah yang oleh sebagian disebut sebagai jihad. Di sini al-Būṭī menjelaskan benang merah antara kudeta dan jihad yang sebenarnya. Beberapa hal yang dapat ditemukan dalam kitab ini yang berkaitan dengan proses penetapan hukum; pertama, pendekatan sejarah yang digunakan untuk memahami makna Dār Islām.[29] Kedua, pendekatan *Dilālat al-Alfadz* yang terlihat saat menganalisa perbedaan saling berperang dan membunuh yang dalam bahasa memiliki suku kata yang sama.[30] Pemetaan setiap konsep yang sangat detail.

Selanjutnya adalah kitab *Muḥāḍarāt fi al-Fiqh al-Muqāran*. Kitab ini sesuai dengan judulnya membicarakan fikih perbandingan madzhab. Kitab ini diberi pendahuluan yang di dalamnya diulas faktor-faktor terjadinya perbedaan ulama dalam penentuan hukum islam. al-Būṭī menegaskan bahwa faktor utama perbedaan ulama adalah dua varian karakteristik dalil yang digunakan dalam ijtihad, yaitu *Qaṭ'īy* dan *Dzannī.* Dalam pandangan al-Būṭī perbedaan ulama hanya mungkin terjadi pada ranah *Dzannī* saja dan tidak bisa menyentuh wilayah *Qaṭ'iy.*[31] Sajian penyelesaian masalah dalam kitab ini selalu dimulai dengan dsekripsi masalah, kemudia diikuti

29 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād: Kaifa nafhamuhū wa Kaifa Numārisuhū* (Damaskus: Dār al-Fikr, cet.1, 1993), hal. 74.

30 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād: Kaifa nafhamuhū wa Kaifa Numārisuhū* (Damaskus: Dār al-Fikr, cet.1, 1993), hal.59

31 Selengkapnya lihat Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Muḥāḍarāt fī al-Fiqh al-Muqaran* (Damaskus: Dār al-Fikr, cet.2, 1992), hal.10-16.

dengan perbedaan ulama dalam menyikapi masalah tersebut. Setelah itu ada point yang tidak laha pentingnya sebelum menyebut dalil masing-masing, yaitu benang merah perbedaan yang terjadi yang kemudian diikuti dengan penyebutan dalil dari semua madzhab. Dalil ini yang disebutkan dalam kitab ini ada dari al-Qur'an, Hadis, Qiyas, dan logika. Logika yang dimaksud di sini bukanlah logika qiyas. Tetapi logika orang pada umumnya. Seperti pada saat menjelaskan argumen ulama yang menyatakan bahwa perbedaan tempat yang jauh meniscayakan perbedaan penentuan permulaan puasa. Argumen yang dibangun adalah, jika Allah mengaitkan puasa dengan masa zaman tertentu yang dibatasi oleh perputaran planet, sementara waktu itu berbeda dengan perbedaan tempat, maka seyogyanya hukum puasa berbeda sesuai perbedaan tempat yang jauh.[32] Logika ini jelas bukanlah logika qiyas, karena tidak terjadi unsur menyamakan sebuah kasus dengan kasus sudah ada dalam teks agama.

Kemudian kitab *al-'Uqūbāt al Islāmiyah.* Karya ini sebenarnya adalah sebuah makalah pendek yang menyinggung sangsi dalam islam. Makalah ini bertujuan untuk membuktikan tidak adanya kontradiksi antara sangsi yang islam tetapkan dengan tuntutan zaman sekarang. Dalam makalah ini tidak banyak ditemukan model-model istidlāl yang digunakan, karena tujuan utama penulisan makalah ini bukan untuk itu, tetapi untuk singkronisasi antara dua variable saja, hukum islam dan hukum positif.

Karya selanjutnya adalah *Taḥdīd al-Nasl.* Sesuai namanyan kitab ini berbicara Keluarga Berencana. Melalui kitab ini al-Būṭī menjelaskan hasil temuannya dalam penelitiannya terhadap keluarga berencana. Dalam kitab ini tidak ditemukan definisi keluarga berencana, hal ini mungkin karena begitu populernya masalah ini. Keluarga berencana yang dalam bahasa arab disebut

32 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Muḥāḍarāt fī al-Fiqh al-Muqaran* (Damaskus: Dār al-Fikr, cet.2, 1992), hal. 21.

تحديد النسل atau pembatasan jumlah keturunan oleh al-Būṭī diklasifikasi menjadi dua tahapan, pertama upaya pencegahan kehamilan dan kedua upaya menggugurkan kehamilan setelah diketahui adanya kehamilan.[33] Dalam menganalisa kasus ini al-Būṭī melihatnya dari dua perspektif sekaligus, perspektif hukum Islam dan perspektif hukum positif dan ilmu sosial. Adapun dari perspektif hukum islam maka al-Būṭī juga menghadirkan perbedaan ulama dalam menilai kasus ini. al-Būṭī juga menjelaskan keselarasan antara hukum fikih dan kebutuhuan sosial. Perpaduan antara perspektif hukum fikih dan sosiologis menjadikan kitab ini menjadi menarik dalam menganalisis hukum keluarga berencana.

Dari sekian banyak karya al-Būṭī, penulis mengelompokkan menjadi empat, pertama karya yang menjadi master piece. Karya al-Būṭī yang menjadi master piece adalah buku *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah* yang menjadi master piece untuk karya lain yang bertemakan hukum islam. Selanjutnya adalah buku *Kubrā al-Yaqīniyāt* yang menjadi master piece untuk karya-karya lainnya yang bertemakan teologi. Kemudian buku *Syarh al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah* yang menjadi master piece untuk karya-karya yang membicarakan akhlak dan taṣawwuf. Kedua adalah karya-karya yang menjadi penjabaran dari karya master piece, yaitu karya-karya yang lainnya yang jumlahnya mencapai enam puluh tujuh karya. Dan yang ketiga adalah karya yang menajdi kesimpulan dari karya-karya lainnya, yaitu buku *Yughāliṭūnaka Idz Yaqūlūna* yang menghimpun beberapa tema pokok yang sebenarnya secara detail sudah dijelaskan pada karya-karya lainnya. Keempat, adalah kitab yang sifatnya umum, yaitu beberapa karya lainnya.

'Aqlī dan *Naqlī*; Menakar Nalar al-Būṭī

Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī tidak menulis kitab

33 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Taḥdīd al-Nasl* (Damaskus: Maktabah al-Fārābī, 1976), hal. 6.

usul fikih secara khusus seperti layaknya tokoh lainnya yang menulis kitab bertemakan usul fikih yang menghimpun semua teori dan tema dalam ilmu usul fikih. Al-Būṭī hanya menulis buku *Ḍawa}biṭ al-Maṣlahah* yang di dalamnya penulis berusaha memberikan kriteria maslahat yang dapat dijadikan pijakan hukum islam. selanjutnya pemikiran al-Būṭī terkait usul fikih dapat diakses dari beberapa karya dalam bidang hukum islam. Beberapa karya yang membicarakan hukum islam sangat sarat dengan pendekatan usul fikih. Dari sekian banyak cara *istinbāṭ* yang dilakukan al-Būṭī dalam beberapa karyanya, penulis menyimpulkan beberapa corak dan karakter dalam pemikirannya. Berikut karakter dan corak nalar al-Būṭī dalam merumuskan hukum islam yang dikenal juga dengan usul fikih;

Pertama kuatnya keterkaitan dengan teks al-Qur'ān dan hadis. Sosok al-Būṭī dikenal sebagai sosok yang mendalami ilmu kalam dan ilmu logika. Hal ini disaksikan oleh beberapa karya yang menyinggung ilmu-ilmu kalam dan filsafat, diantarnya buku *Kubrā al-Yaqīniyāt* yang secara khusus membincang ilmu kalam, kemudian buku *al-Insān Musayyar am Mukhayyar* yang secara khusus membincang permasalahan tindakan manusia dalam tinjauan ilmu kalam dan filsafat. Ilmu kalam dan ilmu filsafat sangat identik dengan rasio dan logika. Meski demikian, al-Būṭī tetap kuat kaitannya dengan nas-nas al-Qur'ān dan hadis. Ini dapat dibuktikan dengan logika dan nalar al-Būṭī yang selalu dibangun dengan nas agama. Sebagai contoh, ketika al-Būṭī berbicara maslahah, al-Būṭī memberi syarat yang ketat, yaitu tidak boleh terjadi kontradiksi dengan nas-nas al-Qur'ān dan hadis. Sebagaimana akan diulas pada bab IV.

Kedua, detail dalam memetakkan. Diantara prinsip yang menjadi pengetahun umum dalam logika secara umum adalah bahwa penilaian terhadap sesuatu itu harus setelah dapat menggambarkan sesuatu tersebut dengan utuh dan tepat. Salah dalam menggambarkan sesuatu maka akan salah dalam

menilainya. Diantara upaya dalam menggapai gambaran yang tepat dan utuh adalah adanya klasifikasi dan pembedaan serta pemetaan terhadap bebeapa hal yang memiliki kesamaan dan keserupaan. Al-Būṭī merupakan sosok yang tidak diragukan dalam melakukan klasifikasi dan sangat detail. Tidak pernah al-Būṭī melakkan penilaian terhadap sesuatu secara umum. Tetapi melakukan klasifikasi sebelum melakukan penilaian. Hal ini dapat dketahui dari beberapa paparan saat membangun argumen. Seperti ketika melakkan klasifikasi atas sifat yang menjadi *'illat* dari sebuah qiyās, di sana al-Būṭī membagi level sifat yang dapat menjadi illat menjadi tiga level. Selain itu, setiap level kemudian dibagi menjadi beberapa kemungkinan kondisi, menjadi dua hingga tiga. Dugaan kuat penulis, detailnya al-Būṭī dalam melakukan klasifikisi saat membangun argumen dipengaruhi oleh ilmu filsafat dan ilmu manṭiq yang menjadi basis berfikirnya seorang al-Būṭī.

Ciri khas yang melekat pada al-Būṭī adalah ketat untuk internal dan lentur untuk eksternal. Al-Būṭī memang tidak menegaskan secara khusus bahwa ia akan ketat untuk internal dan lentur untuk eksterna. Tetapi dari beberapa sikap yang menjadi karakternya dapat disimpulkan bahwa al-Būṭī sangat lentur untuk eksternal dan ketat untuk internal. Hal ini dapat diketahu dari salah satu sikapnya, seperti hukum mencium tangan seorang ulama atau tokoh. Al-Būṭī tidak pernah berfatwa bahwa mencium tangan itu tidak boleh atau haram. Tetapi saat beberapa muridnya ingin mencium tangan al-Būṭī, ia menolak dengan tegas. Dalam sebuah wawancara khusus yang disiarkan oleh televisi nasional, presenter bertanya memastikan apakah betul al-Būṭī tidak mau tangannya dicium dan bagaimana alasannya. Al-Būṭī mengiyakan dan menjelaskan alasannya. Alasannya sederhana, orang-orang ingin mencium tangannya karena Allah telah menutupi aibnya yang sebenarnya diketahui oleh Allah. Menurutnya, untuk apa kelihatan terhormat di

hadapan manusia sementara Allah yang menjamin hidupnya sudah tau hakikat dirinya. Sikap seperti ini sepertinya dipengaruhu oleh jiwa kesufiannya. Memang tidak tercatat bahwa al-Būṭī mengikuti tarikat khusus, tetapi ia mengakui bahwa ia banyak terinspirasi dari banyak tokoh sufi, seperti Abdul Qadir al-Jailani, pendiri tarikah Qadiriyah, Ahmad al-Rifā'ī, pendiri tarikat Rifā'iyah, Muhammad Bahauddin Naqsyaband, pendiri tarikat Naqsyabandiyah, dan lainnya.

Karakter lain lain dari pemikiran al-Būṭī, adalah tidak terikat dengan satu madzhab, bahkan dengan madzhab al-Shāfi'ī yang menjadi basic pemikirannya. Sebagimana dijelaskan di awal bab ini bahwa al-Būṭī termasuk tokoh yang beraliran madzhab al-Sha}fi'ī yang memiliki aturan dan kaidah sendiri dalam usul dan furu'nya. Meski demikian, al-Būṭī tidak mengikat diri dengan madzhab Shāfi'ī saja, melaikan juga menerima dan menggunakan madzhab lainnya jika itu dianggap sebagai pendapat yang lebih tepat. Sebagai contoh, dalam pembagian *al-Munāsib,* al-Būṭī lebih memilih pendapat Ibn al-Ḥājib yang notabene bermadzhab Malik dan tidak memilih pendapat yang lainnya dari kalangan madzhab al-Shāfi'ī.[34] Dalam hal ini al-Būṭī mengatan, bahwa seorang yang ahli fikih ada dua kemungkinan; pertama seorang ahli fikih yang komitmen hanya dengan satu madzhab saja. Ahli fikih yang seperti ini hanya akan mengutip dan mengambil pendapat dari pendapat ahli fikih dalam madzhabnya saja. Kedua adalah ahli fikih yang memiliki pengetahuan yang luas. Ahli fikih yang seperti ini sangat memungkinkan untuk menelusuri pendapat-pendapat lintas madzhab dan membandingkannya serta mengambil kesimpulan ilmiah.[35]

Karakter selanjutnya, sarat dengan analisis kebahasaan.

34 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Damaskus:Dār al-Fikr, 2005), hal. 236.

35 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭi, *Qaḍāyā Fiqhiyyah Mu'āṣirah* (al-Shāriqah: Maktabah Dār al-Fārābī, cet. 1, 2008), vol. 3, hal. 120.

Sudah menjadi pengetahuan umum bahwa wewenang membuat syari'at adalah mutlak pada Allah kemudian Rasul-Nya. Setelah wafatnya Rasulullah tidak ada yang bisa mengkonfirmasi langsung kepada Allah mengenai hukum syariat-Nya. Satu-satunya cara berinteraksi dengan sang pembuat syari'at adalah dengan memahami pesan-pesan yang ada pada al-Qur'ān dan hadis nabi. Keduanya menngunakan bahasa arab yang memiliki nilai kebahasaan paling tinggi. Untuk memahami diperlukan penguasaan kaidah bahasa arab yang luas. Inilah yang membuat al-Būṭī selalu melakukan penelusuran kebahasaan dalam mengungkap makna setiap kata. Seperti ketika menjelaskan ayat حيث ثقفتموهم yang ditafsirkan dengan حيث وجدتموهم. Kemudian al-Būṭī menganalisa kedua kata ini yang ternyata memiliki perbedaan. Jika yang petama bermakna menemukan setalah mencari, maka kata kedua bermakna menemukan tanpa mencarinya.[36] Penalaran kebahasaan seperti ini dapat dilihat dalam kebanyakan argumen yang dibangun al-Būṭī, khususnya ketika sedang melakukan istinbāṭ dari teks al-Qur'ān dan Hadis.

Lantang mengkritik Barat dan Eropa. Salah satu ciri khas pemikiran al-Būṭī adalah kelantangannya dalam mengkritik Barat dan Eropa. Kelantangan ini dapat ditelusuri dari beberapa karyanya yang sarat akan kritikan pada pemikiran khas Barat dan kultur budaya Barat. Seperti bukunya yang berjudul *"al-Mar'ah Baina Ṭughyāni al-Nidzām al-Gharbī wa Laṭāif al-Tashrī' al-Rabbānī"* buku yang secara khusus mengkritik pandangan Barat terhadap barat. Buku lainnya yang secara khusus mengkritik Barat adalah *"Hādzihī Mushkilātuhum"* yang ditulis untuk mengkritik kesalahan-kesalahan orang Barat. Beberapa tema yang disinggung dalam buku ini seperti teori perkembangan dan stagnasi shari'at Islam, isu perbudakan, kebebasan dan keinginan dalam Islam dan Barat, pernikahan dan hubungan luar

36 Muhammad Irsyad, Jihad Dalam al-Qur'ān (Studi atas Penafsiran al-Būṭī Tentang Jihad), Teis UIN Alauddin Makasar, 2016, hal. 120.

nikah, dan lainnya. Serta beberapa karya lainnya, seperti buku *"Urubbā min al-Tiqniya ilā al-Ruhāniyah".* Ketika mengkritik Barat dan Eropa yang notabene bukan orang yang meyakini al-Qur'ān dan hadis, al-Būṭī tidak banyak menggunakan keduanya sebagai basis argumennya. Argumentasinya lebih didominasia oleh akal.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa nalar berfikirnya al-Būṭī mencakup 'aqli dan naqli, yaitu paduan antara kekuatan analisis teks dan penalaran logika. Hal ini dipengaruhi oleh penguasaan al-Būṭī terhadap berbagai disiplin keilmuan, seperti Usul fikih, Ilmu kalam, Ilmu Tasawwuf, dan lainnya.

Bab IV
Pembaruan Uṣūl Fikih dalam Pemikiran Al-Būṭī

Pada bagian bab ini penulis akan menganalisis pandangan Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī dalam kajian usul fikih. Pandangan al-Būṭī dalam kajian usul fikih dapat diakses dari dua arah; Pertama melalui karya yang secara khusus membicarakan usul fikih dan kedua melalui karya dalam bidang fikih dengan menelusuri nalar-nalar yang digunakan dalam penetapan hukum islam. Atas dasar inilah kemudian pembahasan bab IV ini dibagi menjadi dua; Pertama secara teoritis dan kedua pemikiran usul fikih dalam terapan.

Usul Fikih al-Būṭī: Basis Teori

Secara garis besar pemikiran al-Būṭī dalam teori-teori usul fikih dapat dikelompokkan menjadi dua pendapat besar; Pemikiran maṣlaḥah dan pemikiran nalar bayanī. Berikut uraian konsep maṣlaḥah al-Būṭī.

1. Maṣlaḥah Mursalah: Qiyās ʻAlā Kulliyin

Diantara hal yang menjadi kesepakatan di antara para ahli usul fikih bahwa shari'at islam menyimpan kemaslahatan bagi segenap umat manusia, terlebih bagi mereka yang menganutnya, meskipun terdapat perbedaan dalam masalah yang lebih spesifik. ʻIzzuddīn ibn ʻAbdissalam mengatakan; "Allah mengirim para rasul dan menurunkan kitab-kitab sejatinya untuk menegakkan kemaslahatan dunia dan akhirat serta menolak kerusakan

keduanya".[1] Al-Būṭī juga termasuk dari mereka yang setuju akan hal ini, menurutnya, madzhab *Dzāhiriyyah* yang dikenal sebagai madzhab yang tekstualis pun ikut setuju atas kesepakatan ini.[2] Ia pun menyebutkan beberapa ayat dan hadis yang disebut melegitimasi kesepakatan terkait maslahah ini.[3]

Perbedaan para ahli usul fikih sebenarnya terletak pada kehujjahan Maṣlaḥah Mursalah. Antara mereka yang mengakui Maṣlaḥah Mursalah sebagai bagian dari dalil hukum agama dan meraka yang tidak mengakuinya. Muṣtafā al-Zuhailī menyebutkan setidaknya para ahli usul terbagi menjadi dua, madzhab Shāfi'ī dan Hanafī disebut sebagai aliran yang menolak kehujjahan

---

1 Izzuddin ibn 'Abdissalam, *al-Fawāid fi Ikhrişāri al-Maqāşid al-Musammā bi al-Qawā'id al-Ṣughrā*, ed. Jalāluddīn Abdurrahmān, (Kairo: al-Sa'ādah, cet.1, 1988), hal. 35. Lihat juga Fajar Rachmadani, *al-Ijtihād al-Istiṣlāhī wa atharuhu fi Istinbāṭi al-Ahkām al-Mu'āṣirah 'inda Majlisi al-Tarjīh wa al-Tajdīd al-Tābi' li Jam'iyyah Muhammadiyah* dalam jurnal IJISH (International Journal of Islamic studies and Humanities, 2018, hal. 105.

2 Menurut al-Būṭī, riwayat yang menyatakan bahwa madzhab Dzāhiriyyah tidak menerima kesepakatan tersebut sebenarnya berangkat dari sebuah prinsip bahwa seorang mujtahid tidak dapat menentukan hukum sesuai maslahah berdasarkan pada fakta bahwa seorang mujtahid tidak dapat mengungkap hakikat maslahah yang menjadi patokan sebuah hukum. Dasar seperti ini sebenarnya tidak meniscayakan adanya keyakinan di kalangan mereka bahwa shari'at tidak menjamin kemaslahatan. Lihat Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Damaskus:Dār al-Fikr, 2005), hal. 85.

3 Berikut diantara ayat dan hadis yang dijadikan dalil oleh al-Būṭī;

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ

Menurutnya, datangnya seorang utusan akan menjadi rahmat jika shari'at yang dibawanya menjamin kemaslahatan mereka. Jika tidak demikian, maka datangnya utusan bukan menjadi rahmat, malah menjadi bencana bagi mereka manusia.

إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Menurutnya, tujuan dari perintah berlaku adil di sini adalah menjaga keseimbanan antara kelalaian dan berlebihan dalam setiap sesuatu. Tercapainya kemaslahatan manusian merupakan garis lurus yang memisahkan antara sisi lalai dan berlebihan dalam semua urusan mereka.

Maṣlaḥah Mursalah, sementara madzhab Hambali dan Mālikī disebut sebagai madzhab yang menerima kehujjahannya.[4] Alasan penolakan terhadap kehujjahan Maṣlaḥah Mursalah karena Maṣlaḥah Mursalah ini tidak memiliki pijakan yang jelas. Selain al-Zuḥailī, banyak para ahli usul yang mengungkapkan hal yang sama, bahwa al-Shāfi'ī adalah salah satu tokoh yang menolak kehujjahan Maṣlaḥah Mursalah. Tidak hanya itu, penolakan terhadap Maṣlaḥah Mursalah juga disebut-sebut merupakan pendapat mayoritas ahli usul awal.[5]

Perlu digarisbawahi bahwa sebenarnya tidak ditemukan penolakan atau pengakuan al-Shāfi'ī secara jelas dan tegas terhadap Maṣlaḥah Mursalah ini.[6] Apakah al-Shāfi'ī menolak atau mengakui Maṣlaḥah Mursalah sebagai salah satu dalil independen dalam penetapan hukum Islam. Para tokoh hanya menyimpulkan dari ketidakhadiran pembahasan maslahah dalam kitab al-Risalahnya al-Shāfi'ī. Hal ini juga yang membuat perbedaan persepsi atas sikap al-Shāfi'ī. Al-Būṭī menyimpulkan bahwa anggapan al-Shāfi'ī menolak kehujjahan Maṣlaḥah Mursalah dipicu oleh setidaknya dua fakta; pertama fakta bahwa al-Shāfi'ī sering berbeda dangan Malik dalam banyak putusan fikih yang didasarkan pada maslahah. Kedua, fakta bahwa di antara deretan dalil yang diakui oleh al-Shāfi'ī tidak ada Maṣlaḥah Mursalah. Dalil yang diakui oleh al-Shāfi'ī hanyalah empat, al-Qur'an, Hadis, Ijma' dan Qiyās. al-Būṭī lalu membantah kedua argumen ini dengan alasan tidak adanya keniscayaan antara perbedaan fatwa dengan perbedaan metode penetapan fatwa, sebagaimana dua fatwa yang sama tidak meniscayakan

4 Muhammad Muṣṭafā al-Zuhaili, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Suria: Dār al-Khair, cet.2, 2006), hal. 251.

5 Al-Shaukānī, *Irshādu al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min 'ilmi al-Uṣūl* , ed. Ahmad 'Azu (Damaskus: Dār al-Kitāb al-'Arabi, cet. 1, 1999), vol. 2, hal. 185.

6 Penelusuran terhadap maslahah mursalah dalam madzhab al-Shāfi'ī secara khsusu karena al-Būṭī merupakan tokoh yang mengikuti aliran madzhab ini.

kesamaan metode penetapan fatwa. Argumen kedua juga disanggah oleh al-Būṭī bahwa untuk menggunakan Maṣlaḥah Mursalah tidaklah disyaratkan adanya pengakuan terhadapa Maṣlaḥah Mursalah sebagai dalil indepneden.[7]

Selain itu al-Zuhailī mengungkap argumen lain dari penolakan terhadap kehujjahan Maṣlaḥah Mursalah bahwa sharī'at memang menjaga dan memperhatikan maslahat manusia, tetapi dengan tiga media, yaitu wahyu, ijmā', dan qiyās. Kemaslahatan yang berpijak pada satu dari ketiga media ini dapat diterima. Sementara apa yang disebut kemaslahatan yang tidak memiliki pijakan dari ketiga media ini sebenarnya bukanlah maslahat.[8]

Ahli usul dari madzhab al-Shāfi'ī yang awal-awal mengakui Maṣlaḥah Mursalah adalah al-Ghazālī. Pengakuan al-Ghazāli terhadap Maṣlaḥah Mursalah tidaklah seperti dalam madzhab Mailiki. Al-Ghazālī memberi persyaratan atas pemberlakuan Maṣlaḥah Mursalah sebagai dalil dari penetapan sebuah hukum. Syarat yang ditetapkan al-Ghazālī setidaknya ada tiga; pertama maṣlaḥah tersebut haruslah sudah *Qaṭ'ī* dalam artian maṣlaḥah harus sudah dipastikan dengan pasti. Kedua Maṣlaḥah Mursalah tersebut haruslah yang ada pada level darurat. Adapun maslahah yang ada pada level hajat maka tidak diterima. Ahli usul fikih dari kalangan madzhab al-Shāfi'ī yang pertama mengakui kehujjahan Maṣlaḥah Mursalah tampa memberi kriteria adalah Fakhruddīn al-Rāzī dalam kitab al-Maḥsulnya.[9]

Sementara penggunaan Maṣlaḥah Mursalah dalam madzhab yang lainnya, khususnya madzhab Maliki tidak memberlakukan kriteria-kriteria sebagaimana disyaratkan

---

7 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Damaskus:Dār al-Fikr, 2005) hal. 381

8 Muhammad Muṣṭafā al-Zuhaili, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Suria: Dār al-Khair, cet.2, 2006), hal. 255.

9 Fakhruddīn Abu Abdillah Muhaamd al-Rāzī, *al-Maḥsu}ūl fī 'ilm al-Uṣūl,* ed. Ṭāhā Jābir Fayyaḍ, (Muassasah al-Risālah, cet. 3, 1997), vol. 6, hal. 167.

oleh al-Ghazālī. Al-Juwainī malah menyebut bahwa madzhab malik menggunakan Maṣlaḥah Mursalah di luar batasan. Jika melihat hasil analisa al-Rāzī dalam pengakuannya terhadap Maṣlaḥah Mursalah maka akan muncul asumsi bahwa dalam madzhab Shāfi'ī telah diakui kehujjahan Maṣlaḥah Mursalah. Kemungkinan ini muncul karena poros usul fikih setelah generasi al-Rāzī mengacu pada hasil rumusan al-Rāzī, meskipun tidak keseluruhan. Sehingga sumber hukum dalam madzhab al-Shāf'ī tidak lagi empat, tetapi menjadi lima dengan tambahan Maṣlaḥah Mursalah.

Untuk menjembatani problem kehujjahan Maṣlaḥah Mursalah ini, al-Būṭī melakukan evaluasi terhadap asumsi tidak digunakannya maṣlaḥah dalam madzhab al-Shāfi'ī. al-Būṭī tidak menganggap Maṣlaḥah Mursalah sebagai sumber hukum independen dalam madzhab al-Shāfi'ī dan tidak menolaknya. Al-Būṭī mengungkap adanya fakta penggunaan Maṣlaḥah Mursalah dalam perumusan madzhab al-Shāfi'ī. Di antaranya adalah rumusan fikih al-Shāfi'ī dalam kitab *al-Umm*, bahwa jika ada dua orang saksi bersaksi atas sebuah tindakan kriminal yang dilakukan oleh seseorang sehingga membuatnya dihukum, seperti pemukulan terhadap kulit yang mencederainya, kemudian setelah tersangka dikenai sanksi, kedua saksi tersebut menarik kesaksiannya, maka kedua saksi tersebut dianggap telah melakukan tindakan kriminal, sehingga harus diberi sangsi berupa denda atau seperti sangsi yang telah diberlakukan pada tersangka.[10] Dalam pandangan al-Būṭī, penetapan sangsi bagi saksi yang menarik kesaksiannya ini tidak berlandaskan pada teks al-Qur'an maupun hadis, ijmā' dan qiyās. Ini murni berdasarkan kemaslahatan menjaga pertumpahan darah dan menjaganya dari penipuan kasus.[11] Selain ini al-Būṭī

10 Muhammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Umm*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, tc, 1990), vol. 7, hal. 57.

11 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* (Damaskus:Dār al-Fikr, 2005), hal. 390.

menyebutkan empat dari sekian banyak putusan al-Shāfi'ī yang berdasarkan Maṣlaḥah Mursalah.

Dari sekian fikih al-Shāfi'ī ini kemudian disimpulkan bahwa meskipun dalam usul fikih al-Shāf'ī Maṣlaḥah Mursalah tidak diakui secara tegas sebagai salah satu metode penetapan hukum, tetapi pada prakteknya Maṣlaḥah Mursalah tetap dijadikan pertimbangan dalam penetapan hukum. Temuan al-Būṭī ini secara otomatis menganulir klasifikasi yang memasukkan al-Shāfi'ī pada rentetan para tokoh yang menolak kehujjahan Maṣlaḥah Mursalah.

Pertanyaannya, melalui celah mana Maṣlaḥah Mursalah dapat digunakan dalam madzhab ini? Apakah seperti dalam madzhab Malik yang menggunakan Maṣlaḥah Mursalah secara muṭlak? Di sini al-Būṭī mencoba menjelaskan celah tersebut. Dalam pemikiran al-Būṭī, konsep Maṣlaḥah Mursalah itu adalah bagian dari qiyās yang sudah diakui dalam setiap madzhab, yaitu qiyās yang memiliki empat rukun; Aṣl, Far', 'Illah, dan titik persamaan. Yang membedakan Maṣlaḥah Mursalah dari qiyās pada umumnya terletak pada Aṣl nya. Jika Aṣl pada Qiyās umumnya adalah hukum parsial yang termaktub dalam al-Qur'ān atau hadis, maka Aṣl dalam Maṣlaḥah Mursalah adalah kesimpulan umum dari berbagai naṣ baik al-Qur'ān ataupun hadis. Al-Būṭī memberikan contoh kasus kemaslahatan negara yang memiliki kebijakan mewajibkan pajak bagi rakyatnya yang kaya ketika keuangan negara mengalami devisit untuk kebutuhan tentara yang menjaga keamanan dari ancaman serangan musuh. Kemaslahatan seperti ini tidak memiliki legitimasi dari agama pun tidak ada dalil yang menolaknya. Tetapi kemaslahatan ini juga menjamin dan menjaga salah satu kemaslatan *maqāṣid al-sharī'ah,* yaitu menjamin keamanan agama dan juga jiwa.[12] Dalam kesempatan yang lain, al-Būṭī menegaskan bahwa

12 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* (Damaskus:Dār al-Fikr, 2005), hal. 362.

Maṣlaḥah Mursalah dalam madzhab al-Shāfī'ī sudah diakomodir oleh qiyās.[13]

Selain al-Būṭī ternyata ada tokoh lain yang merumuskan qiyās menjadi dua macam. Ibnu 'Āshūr berkata; jika sifat tersebut (sifat yang dijadikan patokan penentuan hukum) bersifat parsial atau juz'ī maka kita sebut dengan *'illat* seperti sifat memabukkan (yang terdapat pada khamr). Dan jika sifat tersebut bersifat *kulliy* maka kita sebut dengan maqāṣid.[14] Sudah tentu bahwa yang dimaksud maqāṣid dalam perkataan Ibn 'Āshūr adalah Maṣlaḥah Mursalah. Sehingga dalam hal ini, Ibnu 'Āshūr dapat disebut satu pemikiran dengan al-Būṭī dalam memetakkan qiyāṣ. Ibnu 'Āshūr tidak hanya memetakkan qiyās, ia juga menyebutkan alasan kenapa kebanyakan para ahli usūl fikih memberlakukan qiyās hanya pada menyamakan kasus parsial dengan kasus parsial. Menurutnya, para ahli fikih itu menganggap bahwa adanya petunjuk hukum dari kasus parsial pada kasus parsial lainnya dianggap lebih mudah mengarah pada sebuah hukum daripada sifat jenis yang bersifat umum.[15]

Memasukkan maṣlahah mursalah pada qiyās sebagaimana disebutkan oleh al-Būṭī dan Ibnu 'Āshūr, oleh al-Būṭī disebutkan berdasarkan pernyataan al-Shāfi'ī yang dikutip oleh Ibn Ḥajar al-Haitamī ketika menjelaskan hadis bid'ah;

وقال الشافعي رضي الله عنه: ما أحدث وخالف كتابا أو سنة أو إجماعا أو أثرا فهو البدعة الضالة، وما أحدث من الخير ولم

13 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Min al-Fikri wa al-Qalbi: Fuṣūl min al-Naqdi fil al-Ulūm wa al-Ijtimā' wa al-Adab,* (Damaskus: Dār al-Faqīh, 1998), hal. 105.

14 Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, tc, 2011), hal. 185.

15 Sebagai contoh, mengqiyashkan hukum haram ganja pada khamr karena sama-sama memabukkan dianggap lebih cepat mengena sasaran daripada mengembalikan alasan keharaman ganja karena merusak salah satu maqasid al-Shari'ah, yaitu merusak akal.

يخالف شيئا من ذلك فهو البدعة المحمودة.

"Sesuatu yang baru yang menyalahi al-Qur'ān, Sunnah, Ijmā', atau Athar maka ia adalah bid'ah tercelah, da sesuatu yang baru yang tidak menyalahi satu diantara itu semua maka itu adalah bid'ah terpuji".[16]

Kemudian al-Būṭī mengomentari perkataan al-Shāfi'ī ini, bahwa terpujinya bid'ah semacam ini tidak didasarkan pada sebuah saksi atau dalil dari al-Qur'an dan al-Sunnah ataupun Qiyās, karena jika demikian maka tidak akan disebut bid'ah. Sejatinya bid'ah semacam ini disebut terpuji karena itu adalah sebuah kebaikan secara umum yang sesuai dengan salah satu *maqāṣid al-Sharī'ah,* dan inilah yang sebenarnya Maṣlaḥah Mursalah.[17] Sebelumnya, al-Būṭī mengutip perkataan al-Shāfi'i"[18] yang lainnya yang menyatakan bahwa hal semacam

16 Ahmad ibn Muhamamd ibn Hajr al-Haitamī, *Fatḥu al-Mubīn bi Sharḥi al-Arba'īn,* ed. Ahmad Jāsim dkk., (Jeddah: Dār al-Minhāj, cet.1, 2008), hal. 223.

17 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* (Damaskus:Dār al-Fikr, 2005), hal. 383.

18 Berikut perkataan al-Shāf'ī tersebut;

وقد يمتنع بعض أهل العلم من أن يسمي هذا « قياسا « ويقول: هذا معنى ما أحل الله، وحرم، وحمد، وذم، لأنه داخل في جملته، فهو بعينه، ولا قياس على غيره. ويمتنع أن يسمى» القياس « إلا ما كان يحتمل أن يشبه بما احتمل أن يكون فيه شبها من معنيين مختلفين، فصرفه على أن يقيسه على أحدهما دون الآخر. ويقول غيرهم من أهل العلم: ما عدا النص من الكتاب أو السنة، فكان في معناه فهو قياس، والله اعلم

Sebagian ahli ilmu engan untuk menamakan ini (sebelumnya, al-Shāfsebagai qiyas (Yang artinya, al-Shāfi'ī menamakannya qiyas). Ia berkata, ini (sudah masuk dalam) maksud apa yang Allah halalkan, haramkan, puji, dan cela, karena ia sudah masuk di dalamnya (Keumuman wahyu) dan tidak perlu diqiyaskan pada yang lainnya. Dan Ia juga enggan untuk menamakan qiyās kecuali sesuatu yang ada kemungkinan ada keserupaan dari dua makna yang berbeda, kemudian dia qiaskan pada salah satunya. Sebagian dari ahli ilmu berkata, bahwa

ini disebut juga sebagai qiyās.[19] Hal ini dibenarkan oleh Muhammad ibn Abdul Aziz, bahwa al-Shāf'ī memasukkan hal semacam ini kedalam bagian qiyās, meskipun al-Shāfi'ī tidak menolak adanya penamaan lain selain qiyās.[20] Dalam kajian usul fikih, Maṣlaḥah Mursalah memiliki istilah lain yang masih satu makna. Di antaranya adalah *al-Munāsib al-Mulāim,* sebagaimana digunakan oleh al-Subkī dalam *Jam'u al-Jawā>mi'* nya. Al-Zarkashī mendefinisikan *al-Munāsib al-Mulāim* dengan beberapa definisi yang diantaranya adalah sesuatu yang menarik kemanfaatan dan menolak kemudharatan.[21] Definisi ini juga disebutkan oleh al-Isnawī dalam Nihāyahnya.[22] Al-Munāsib al-Mulāim ini oleh para ahli usūl dimasukkan dalam katagori salah satu metode penetapan *'Illat* dalam qiyās.

Dari uraian ini terlihat bahwa al-Būṭī ingin membuktikan bahwa al-Shāfi'ī yang disebut menolak kehujjahan Maṣlaḥah Mursalah sebenarnya menerimanya. Ini mematahkan anggapan yang sebelumnya sudah menjadi konsumtif para sarjana. Di saat yang bersamaan al-Būṭī ingin menyampaikan bahwa

---

apapun selain naṣ dari al-Qur'ān dan hadith, lalu ia semakna dengan naṣ maka itu disebut qiyās.

Lihat Muhammad al-Shāf'ī, *al-Risālah*, ed. Ahmad Muhammad Shākir, (Kairo: Dār al-Shurūq al-Dauliyah, cet. 3, 2005), hal. 503-504.

Jika kita amati perkataan al-Shāfi'i, khususnya pada bagia terakhir, bahwa pengakuan kehalalan atau keharaman yang tidak ada dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah maka secara otomatis berdasarkan qiyās bukanlah perkataan al-Shāfi'ī, melalinkan perkataan sebagian ahli ilmu sebagaimana ditegaskan olehnya. Lalu kenapa al-Būṭī menganggapnya sebagai perkataan al-Shāfi'ī? Penulis menyimpulkan, karena al-Shāfi'ī tidak melakkan penolakan yang sangat mungkin mengakuinya.

19 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), hal. 382.

20 Muhammad ibn Abdul Aziz al-Mubārak, Sabku al-Mqālah fi Sharh al-Risālah, (Jāmi'ah al-Imām Muhammad ibn Su'ūd, tc, 1438), hal. 650.

21 Badruddīn al-Zarkashī, *Tashnīf al-Masāmi' Sharḥ Jam'i al-Jawāmi',* ed. Sayyid Abdul Aziz dkk., (Maktabah Qurṭubah wa Iḥyā' al-Turāth, cet.1, 1998), vol. 3, hal. 385.

22 Tājuddīn Abdul Wahhāb al-Subkī, *al-Ibhāj fī Sharḥi al-Minhāj,* vol.3, hal. 146

Maṣlaḥah Mursalah yang dianut oleh al-Shāfi'ī memiliki aturan tersendiri dalam praktiknya. Kesimpulan penulis bahwa al-Būṭī sebenarnya ingin mengikat maṣlaḥah dengan aturan qiyās agar Maṣlaḥah Mursalah tidak menjadi liar. Hal lainnya yang ingin disampaikan al-Būṭī, bahwa konsep qiyās itu sebenarnya sudah mengakomodir Maṣlaḥah Mursalah dengan berbagai penyebutannya, sehingga praktik maslahah mursalah dapat digunakan dengan terarah seperti qiyās.

2. Batasan *Maṣlaḥah*

Di antara inovatif seorang al-Būṭī dalam pemikiran metodologi hukum islam adalah upaya pembatasan pemakaian maslahah dalam penentuan hukum islam. Pembatasan ini dimaksudkan agar penentuan maslahah hanya dilakukan oleh mereka yang memiliki otoritas dalam bidang hukum islam. Tidak sembarangan orang berbicara tentang sebuah disiplin keilmuan. Terkait hal ini, sudah menjadi pengetahuan umum bahwa yang bisa berbicara dalam sebuah bidang hanyalah orang yang memiliki keahlian dalam bidang tersebut. Tidak hanya bidang ilmu agama saja, ilmu yang lain juga demikian. Seorang sarjana hukum yang berbicara dunia medis, tentu tidak akan diterima pernyatannya.

Tetapi al-Būṭī memiliki motivasi tersendiri dalam upaya pembatasan maslahah dalam perumusan hukum islam. al-Būṭī menyebutkan di awal bukunya, bahwa salah satu alasan dilakukannya kajian terkait pembatasan masalahah adalah munculnya penyalahgunaan maslahah itu sendiri. Dalam pandangan al-Būṭī, konsep maslahah sudah mulai dipermainkan oleh mereka yang berniat jahat terhadap agama islam. Setelah ditemukan adanya kesepakatan orentasi kemaslahatan dalam agama islam, lalu mereka berupaya menggunakan moment ini untuk menjauhkan umat islam dari ikatan agamanya. Mereka mengatakan bahwa Allah pembuat sharī'at telah membuka

pintu ijtihad untuk umat islam dalam urusan agama, maka tidak seyogyanya kita menutup apa yang telah Allah buka untuk kita. Kemudia mereka berkata bahwa Allah telah menjadikan maslahah sebagai dasar dari shari'atnya dalam upaya menggali esensi hukumnya, maka di mana terdapat maslahah maka di situ terdapat hukum Allah. Maka tidak layak bagi kita untuk tunduk pada teks-teks fatwa klasik dan kita acuh terhadap perkembangan zaman dan kemaslahatan masa kini. Lalu mereka mengatakan, "Ini (Budaya dan tradisi barat) adalah maslahah, sementara maslahah diakui dalam islam, maka peradaban barat dengan segala budayanya adalah diakui dalam islam.[23] Pernyataan al-Būṭī ini didasarkan pada sebuah majalah yang terbit pada januari 1965 terkait uapaya partai komunis dalam melebarkan sayap kekuasaannya.[24] Tidak banyak tokoh pemikir metodologi hukum islam yang berupaya merumuskan kriteria-kriteria maṣlaḥah. Ibnu 'Āshūr dalam bukunya *Maqāṣid al-Sharī'ah* tidak membicarakan kriteria maslahah. Begitu juga dengan tokoh lainnnya, seperti 'Allāl al-Fāsi, Jābir al-'Alwānī, dan lainnya. Berikut uraian batasan maslahah dalam pemikiran al-Būṭī.

Pertama, sebuah kemaslahatan dapat diakui sebagai pertimbangan dalam penetapan sebuah hukum islam jika termasuk diantara salah satu *Maqāṣid al-Sharī'ah* yang lima, yaitu urusan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Semua aturan agama sejatinya menjamin kelima point ini dalam kehidupan manusia. Penjaminan kelima point ini dibagi menjadi tiga tingkatan, yaitu Ḍarūriyāt, Ḥājiyyāt, dan Taḥsīniyyāt. Ḍarūriyat adalah sesuatu yang tidak bisa ditinggalkan demi kelestarian kelima maqāṣid tersebut. Untuk melestarikan kelima maqāṣid ini, setidaknya ada dua langkah yang harus dilakukan;

23 Selengkapnya, lihat Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Damaskus:Dār al-Fikr, 2005), hal. 26-28.

24 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Damaskus:Dār al-Fikr, 2005), hal. 27.

pertama langkah mewujudkan, dan yang kedua adalah langkah menjaganya.

Pada masalah agama, langkah mewujudkannya dapat dilakukan dengan pengucapan dua kalimat shahadat beserta rukun islam yang lainnya. Sementara untuk menjaganya dishariatkan jihad dan sangsi bagi pelaku bid'ah yang dapat merusak agama. Adapun urusan jiwa dalam mewujudkannya maka dishariatkan kebolehan makan, minum dan pembuatan rumah tinggal yang menjadi dasar terwujudnya kehidupan jiwa. Sementara untuk merawatnya maka disyariatkan beberapa sanksi bagi mereka yang berupaya mencderai jiwa, seperti qiṣāṣ bagi pembunuhan dengan sengaja, diyat bagi pembunuhan yang tidak sengaja. Adapun urusan keturunan, maka dalam rangka mewujudkan kelestarian keturuanan dishariatkan beberapa hukum islam terkait dengannya, seperti dishariatkannya nikah, merawat anak, dan wajibnya nafkah. Sementara untuk menjamin keselamatannya maka dishariatkan keharaman zina beserta sanksi-sanksi bagi yang melanggar aturannya, seperti rajam dan sanksi lainnya. Adapun masalah akal, dalam rangka mewujudkan akal maka dishariatkan beberapa hal yang telah dihariatkan dalam rangkan menjaga jiwa berupa asupan dan semua hal yang menjadi tonggak keberlangsungan kehidupan dan akal. Sementara dalam rangka merawat keberlangsungan akal maka dishariatkan keharaman khamr dan semua jenis yang membukkan yang dapat merusak fungsi akal. Adapun masalah harta, dalam rangka mewujudkan kelestarian harta maka dishariatkan beberapa aturan transaksi di antara segenap manusia. Sementara dalam rangka menjaga keselamatan harta maka diharamkan mencuri serta dishariatkan sanksi-sanksi bagi para pencuri dengan segala jenisnya.[25]

25 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), hal.131-132.

Semua jenis Maqāṣid al-Sharī'ah yang lima ini dalam pemikiran al-Būṭī sebenarnya pada hakikatnya memiliki satu visi saja, sementara yang lima ini hanyalah perantara mencapai satu visi tadi, visi tersebut adalah menjadikan orang mukallaf sebagai hamba Allah yang sebenarnya dan seutuhnya dalam bertindak dan berikhtiar sebagaimana mereka adalah hamba Allah dalam penciptaan dan kebutuhannya. Maka prinsip-prinsip menjaga agama berupa akidah, ibadah, upaya menjaga jiwa yang berupa dishariatkannya akad dan transaksi, upaya menjaga keturunan berupa dishariatkannya nikah dan turunannya, upaya menjaga akal, dan upaya menjaga harta, semua ini dishariatkan agar setiap manuisa menjadikannya sebagai perantara menuju satu tujuan dari semua tujuan, yaitu mengenal Allah dan konsisten pada penghambaan yang utuh dan tulus pada Allah.[26]

Al-Būṭī menyebutkan, setidaknya ada dua ketegori kemaslahatan yang tidak sesuai dengan prinsip Maqāṣid al-Sharī'ah. *Pertama* adalah kemaslahatan yang memang secara esensial sudah menyalahi Maqāṣid al-Sharī'ah. al-Būṭī memberikan contoh untuk maslahah yang model ini dengan upaya terbebas dari aturan ibadah dan bersenang-sengan dengan zina. Kedua contoh ini memang mengandung maslahah, terbebas dari ikatan ibadah memiliki maslahah kebabasan, dan bersenang-sengan dengan zina memiliki maslahah terpenuhinya kebutuhan biologis. Tetapi kedua tindakan ini sudah menyalahi Maqāṣid al-Sharī'ah secara esensial. Letak perseberangan upaya terbebas dari ikatan ibadah adalaha karena ia telah menyalahi visi menjadi hamba Allah. Sementara letak perseberangan zina terhadapa Maqāṣid al-Sharī'ah adalah karena ia telah mencederai aturan nikah sebagai benteng melestarikan keturunan. *Kedua,* adalah kemaslahatan yang secara esensial sudah sesuai dengan Maqāṣid al-Sharī'ah, tetapi buruknya tujuan dapat merubahnya

26 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* (Damaskus:Dār al-Fikr, 2005), hal.131-133.

menjadi menyalahi Maqāṣid al-Sharī'ah yang utama. untuk kategori yang kedua ini tidak khusus pada kasus kejahatan tertentu, tetapi seluruh kegiatan kebaikan yang sudah bagian dari Maqāṣid al-Sharī'ah akan berubah jika dilatarbelakangi niat dan tujuan yang buruk.[27]

Untuk kemaslahatan kedua setidaknya terdapat beberapa kasus yang bisa dijadikan contoh. Diantaranya adalah hadis nabi berikut;

عن كعب بن عجرة قال: مر على النبي ﷺ رجل ، فرأى أصحاب النبي ﷺ من جلده ونشاطه ما أعجبهم ، فقالوا: يا رسول الله ، لو كان هذا في سبيل الله ، فقال رسول الله ﷺ : إن كان خرج يسعى على ولده صغارا فهو في سبيل الله ، وإن خرج يسعى على أبوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله ، وإن كان يسعى على نفسه يعفها فهو في سبيل الله ، وإن كان خرج رياء وتفاخرا فهو في سبيل الشيطان

Dari Ka'b, Seorang lelaki melewati Nabi – Ṣallallahu 'alaihi wa sallam - , kemudian para sahabay takjub dengan semangat dan ototnya, lalu mereka berkata "Seandainya otot dan semangatnya digunakan di jalan Allah, Ya Rasulallah". Rasulullah menjawab, "Jika dia berusaha untuk anaknya yang masih kecil maka dia sebenarnya di jalan Allah, jika dia berusaha untuk kedua orang tuanya yang sudah tua maka dia sebenarnya sudah di jalan Allah, dan jika dia berusaha untuk menjaga harga dirinya maka dia sebenarnya sudah di jalan Allah, tetapi jika dia berusaha agar dipuji orang lain maka dia berada di jalan setan".[28]

27 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Damaskus:Dār al-Fikr, 2005), hal. 135

28 Abu al-Qāsim Sulaiman al-Ṭabarānī, *al-Mu'jam al-Ṣaghīr,* ed. Maḥmūd Shākūr, (Beirut: Dār Ammān al-Maktab al-Islāmī, c.1, 1985) v. 2, hal. 148.

Pekerjaan berupa usaha mencari nafkah secara esensial sudah sesuai dengan prinsip maqāṣid al-Sharī'ah, yaitu menjaga keberlangsungan hidup seseorang. Tetapi mencari nafkah juga ditentukan oleh baik tidaknya tujuan di balik pencarian nafkah. Jika tujuah baik maka bedampak pada pendapatan pahala, tetapi jika tujuannya tidak baik maka oleh Rasulullah disebut berada pada jalan setan. Prinsip ini juga sesuai dengan hadis lain yang sangat mashur bahwa setiap pekerjaan tergantung niantnya.[29] Hadis ini menegaskan bahwa baik atau buruknya sebuah niat dapat menentukan status hukum sebuah pekerjaan. Hadis oleh banyak ahli dinilai mempengaruhi sekitar tujuh puhu persen pekerjaan orang mukallaf.

Prinsip ini juga telah disebutkan oleh al-Shāṭibī, meskipun tidak secara tegas mengatakan sebagaimana al-Būṭī. Al-Shāṭibī mengatakana;

إن الآخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارع ذاك القصد، آخذ في غير مشروع حقيقة، لأن الشارع إنما شرعه لأمر معلوم بالفرض، فإذا أخذ بالقصد إلى غير ذلك الأمر المعلوم لم يأت بذلك المشروع أصلا.

Sesungguhnya orang yang melaksanakan pekerjaan yang dishariatkan dengan cara yang tidak diinginkan oleh pembuat shari'at sebenarnya sedang melakukan sesuatu yang tidak dishari'atkan. Karena sejatinya Sang pembuat shariat memberlakukan aturan itu dengan tujuan tertentu, maka jika melakukan aturan tersebut dengan selain tujuan

29 Teks lengkapnya adalah;

إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى

Sesungguhnya setiap pekerjaan itu tergantung niatnya, dan setiap seseorang mendapatkan apa yang dia niatkan.

Lihat Muhamamd ibn Ismail al-Bukhari, *al-Jāmi' al-Ṣahīh*, ed. Muhammad Zuhair, (Dār Ṭouq al-Najāt, ct. 1), v. 1, hal. 6 .

tersebut maka dianggap tidak melakukan perintah sama sekali.

Terkait bahwa baik dan buruknya sebuah pekerjaan dapat mempengaruhi status hukum pekerjaan tersebut jelas ini adalah wilayah individual setiap orang. Masing-masing tidak dapat mengklaim bahwa pekerjaan orang lain didasari pada niat yang tidak baik. Setiap orang harus menilai tindakan orang lain sesuai lahiriyahnya. Ketentuan prinsip ini tidak ada hubungannya dengan sah tidaknya sebuah pekerjaan.[30]

Kedua, adalah kemaslahatan yang akan dijadikan pertimbangan dalam penetapan hukum tidak bertentangan dengan al-Qur'ān. Hal ini karena untuk mengetahui tujuan dari shari'at mesti dengan perantara teks-teks dari al-Qur'ān dan Hadis. Karena hanya kedua teks inilah yang dapat mewakili pembuat shari'at. Jika tujuan sharī'at diketahui melalui kedua teks ini maka sangat tidak rasional jika hasil rumusan ini malah bertentangan dengan sumber rumusannya, yaitu teks al-Qur'an dan hadith. Selain itu, banyak teks-teks al-Qur'an dan hadith yang mewajibkan berpegang teguh pada keduanya.[31] Sehingga setiap sesuatu yang diangap sebagai kemaslahatan yang tidak sesuai dengan pesan al-Qur'ān maka tidak dapat diakui keabsahannya.

Al-Būṭī kemudian menyebutkan setidaknya terdapat dua bentuk maslahah yang tidak sesuai dengan al-Qur'ān. *Pertama,* adalah maslahah yang sifatnya masih dalam dugaan semata dan tidak memiliki dasar sama sekali yang disebut juga dengan

30 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Damaskus:Dār al-Fikr, 2005), hal. 139.

31 Diantara teks-teks tersebut adalah sebagai berikut;

وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللهُ إِلَيْكَ (المائدة: ٤٩)

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ (النساء: ٥٩)

sebutan maslahah *mauhūmah*. Kontradiksi maslahah yang bersifat asumtif terhadap teks al-Qur'ān ini mencakup teks yang sudah *qaṭ'i dilālah* ataupun yang sifatnya masih *dzāhir*.[32] Maslahah seperti ini tidak diakui setidaknya dengan dua alasan, pertama ia hanya bersifat *mauhūmah,* kedua ia bertentangan dengan teks wahyu. Kedua dari dua macam maslahah yang bertentangan dengan teks wahyu adalah maslahah yang memiliki dasar secara qiyās. Pertentangan maslahah kedua ini sejatinya adalah pertentangan anatara dua dalil. Sehingga di sini berlaku beberapa teori terkait *Ta'āruḍ al-Adillah,*[33] dalam hal ini pertentangan antara makna dzāhir dari ayat dan qiyās. Di sini penentuan hukumnya berada di bawah wewenang seorang mujtahid yang sudah memiliki kredebilitas.

Contoh yang digunakan untuk model pertentangan kedua ini adalah ayat kedua puluh sembilan dari surat an-Nisa;

---

32 Teks *qaṭ'ī* juga disebut dengan teks *naṣ,* yaitu sebuat teks yang hanya memiliki kemungkinan satu makna saja dan tidak dapat diartikan dengan makna yang lainnya. Seperti ayat فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم bahwa bagi mereka yang melakukan haji tamattu' dan tidak sempat menyebelih hewan, maka bagiany awajib puasa tiga hari selama di makkan dan tujuh hari setelah pulang. Bilangan yang termaktub dalam ayat ini hanya memiliki satu makna saja dan tidak ada kemungkinan yang lain. Adapun teks sifatnya *dzāhir* adalah teks yang memiliki kemungkinan dua makna atau lebih, tetapi teks tesebut digunakan pada makna yang lebih kuat kemungkinannya. Kedua macam *naṣ* dan *dzāhir* ini adalah bagian dari urutan kejelasan makna sebuah kata.

33 Ada beberapa tawaran dari para ahli usul ketika terjadi kontradiksi antara dua dalil atau lebih. Pertama adalah metode *al-Jam'u* atau kompasrasi antara keduanya. Metode pertama ini efektif ketika masing-masing memiliki sisi keumuman tersendiri dan memungkinkan untuk diamalkan keduanya meskipun dari sisi yang berbeda. Kedua adalah metode *Naskh,* metode ini digunakan ketika kedua dalil yang saling bertentangan diketahui dalil yang mana yang muncul duluan dan dalil yang mana yang muncul belakangan. Metode ketiga adalah metode *Tarjīḥ.* Metode ketigaa ini menjadi solusi ketika metode pertama dan kedua tidak memungkinkan, dalam artian kedua dalil yang saling bertentangan tidak memiliki sisi-sisi keumuman dan tidak diketahui dalil yang mana yang mendahului dan dalil yang mana yang muncul belakangan.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُم

Wahai orang yang beriman, Janganlah kaliam memakan harta diantara kalian dengan cara baṭil kecuali dengan cara berniaga atas dasar saling rela di antara kalian. (QS. al-Nisa': 29)

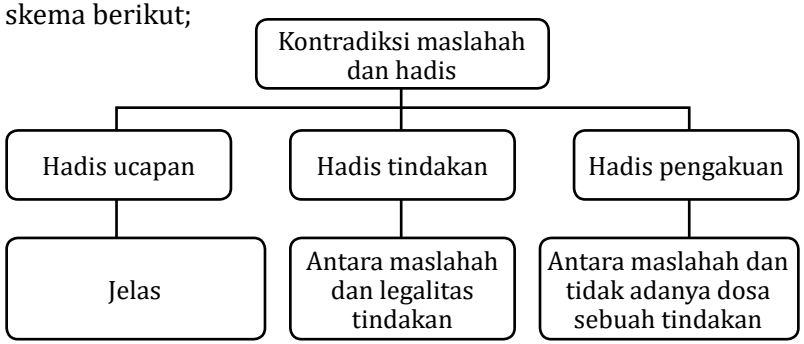
Makna dzāhir dari ayat ini adalah berlaku secara keseluruhan tidak boleh memakan harta orang lain. Tetapi secara qiyās memakan harta orang lain dalam keadaan darurat adalah sebuah maslahah yang dapat menjadi pertimbangan dalam penetapan hukum, dengan diqiyāskan pada bolehnya memakan bangkai dalam keadaan darurat. Qiyās ini telah disepakati oleh semua ahli usul. Dalam kasus ini, qiyās dapat menjadi *mukhaṣṣiṣ* terhadap keumuman ayat surat an-Nisa, 29.

Ketiga, tidak adanya pertentangan antara maṣlaḥah yang akan dijadikan pijakan hukum dengan hadis nabi. Hadis nabi yang dimaksud di sini adalah pesan yang mata rantanya tersambung pada Rasulullah berupa ucapan, perkataan, dan pengakuan, baik itu diriwayatkan secara mutawatir ataupun tidak.[34] Setiap maslahah yang bertentangan dengan hadis maka maslahah tersebut tidak dianggap. Pertanyaan yang mungkin muncul dari persyaratan ini adalah, apakah semua jenis hadis dapat menggugurkan maṣlaḥah ketika saling bertentangan? Di sini al-Būṭī menjelaskan bahwa tidak semua hadis dapat mendapatkan perlakuan yang sama ketika bertentangan dengan maṣlaḥah.

Untuk menjelaskan hal tersebut, penulis perlu menampilkan hadis yang mana yang mungkin terjadi pertentangan dengan maslahah. Untuk hadis yang sifatnya sabda nabi maka kemungkinan terjadinya pertentangan sangat jelas, karena hadis yang berupa ucapan memiliki kejelasan

34 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), hal. 176.

pesan melebihi hadis yang sifanya tindakan dan pengakuan. Adapun hadis yang sifatnya tindakan nabi maka yang dimasksud adalah tindakan nabi yang tidak disertai adanya qarinah atas kekhususan dan bukan hadis yang sifatnya tindakan atas dasar kecenderungan manusiawi saja, seperti makan dan minum. Jika hadis yang berupa tindakan sudah tidak memliki salah satu karakter tersbut maka jika ternyata tidakan nabi itu ada nilai ibadahnya maka tidak terlepas dari hukum wajib atau sunnah. Dan jika tidak nampak nilai ibadahnya maka tidak terlepas dari satu antara hukum wajib, sunnah dan mubah.[35] Ketiga hukum ini dipertemukan dalam satu ikatan yaitu pekerjaan yang legal untuk dikakukan. Sehingga kemungkinan adanya pertentangan antara maslahah adalah dengan legalisasi untuk dilakukannya tindakan tersebut. Adapaun hadis yang berupa pengakuan dari nabi maka kemungkinannya adalah satu dari tiga hukum, yaitu wajib, sunnah dan mubah. Ketiga hukum ini memiliki titik temu pada tidak adanya dosa bagi yang melakukannya. Sehingga yang dimaksud dengan pertentangan maslahah dengan hadis pengakuan adalah pertentangan atas tidak adanya dosa paka tindakan tersebut.[36] Gambaran tersebut dapat dilihat pada skema berikut;



35 Klasifikasi hadis ini sejatinya sudah dilakukan oleh ahli usul periode awal, seperti Imām al-Haramain dalam kitab *al-Waraqāt*nya. Lihat Imām al-Haramain, *al-Waraqāt Ma'a Hāshiyati al-Dimyāṭī 'Ala Sharh al-Mahallī,* ed. 'Alawi Abu Bakr Muhammad al-Saqqāf (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, cet. 1, 2009), hal. 31

36 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), hal. 177.

Meskipun hadis harus dimenangkan ketika bertentangan dengan maṣlaḥah, namun perlu diketahui bahwa hadis nabi itu muncul dari nabi dengan berbagai status. Ada hadis nabi berstatus sebagai fatwa dan ada hadis nabi yang berstatus sebagai tindakan seorang pemimpin atau putusan peradilan. Sehingga model pengamalan hadis setidaknya ada dua model, sebagaimana disebutkan oleh al-Būṭī. Model pertama adalah mengamalkan hadis nabi sesuai dengan teks *harfan-harfan* tanpa adanya perubahan serta tidak ada hubungan dengan legalitas dari seorang pemimpin atau tidak. Model pengamalan ini yang menjadi mayoritas dari hadis-hadis nabi. Model pengamalan ini oleh para ulama difokuskan pada hadis-hadis nabi yang disampaikan dalam kapasitas sebagai fatwa dan penyampaian aturan agama. Hadis-hadis ini banyak ditemukan dalam masalah shalat, zakat, puasa beberapa bab ibadah serta dalam masalah-masalah muamalat. Model pengamalan kedua adalah berupa kometment atas prinsip-prinsip nabi dalam menyiasati permasalahan dan menyelesaikan perkara. Cara pengamalan model ini tidak dengan mengikuti pesan dalam hadis secara *harfan-harfan,* dan jika mengikuti secara *harfan-harfan* maka sangat berpotensi menyalahi prinsip-prinsip nabi dalam bertindak dan mengambil keputusan.[37]

Salah satu contoh ataus kasus tersebut adalah hadis berikut;

من أحيا أرضا ميتة فهي له .

Barang siapa menghidupkan tanah mati maka ia menjadi miliknya.

Menanggapi hadis ini, para ulama berbeda. Abu Hanifah mengatakan bahwa Nabi mengatakan sabda ini dalam kapasitas beliau sebagai pemimpin, maka tidak boleh

37 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Damaskus:Dār al-Fikr, 2005), hal. 182-183.

seseorang menghidupkan tanah untuk dimiliki kecuali dengan idzin pemimpin atau pemerintah. Sementara Malik dan al-Shāfi'ī berpendangan bahwa hadis tersebut disabdakan oleh Nabi dalam kapasitas sebagai fatwa, sehingga siapapun boleh menghidupkan tanah untuk dimiliki meskipun tidak didasari idzin dari pemerintah.[38]

Di sini al-Būṭī sangat setuju dengan klasifikasi posisi nabi yang dilakukan oleh al-Qarāfī. Meski demikian, al-Būṭī melakukan penyederhanaan. Jika al-Qarāfī membagi tindakan nabi menjadi empat macam kapasitas, maka al-Būṭī membaginya menjadi dua, yaitu hadis nabi sebagai fatwa dan hadis nabi sebagai hakim. Klasifikasi al-Qarāfī yang empat adalah hadis dalam kapasitas nabi sebagai pemimpin, hadis dalam kapasitas nabi sebagai hakim, hadis dalam kapsitas nabi sebagai penyampai wahyu dan sebagai fatwa, dan hadis yang diperdebatkan posisinya.[39] Al-Būṭī menyatukan hadis dalam kapasitas nabi sebagai pemimpin dan hakim. Karena sejatinya kedua kapastias ini sama-sama berdasarkan ijtihad. Kemudian menjadikan hadis dalam kapasitas nabi sebagai *mufti muballigh* menjadi satu bagian. Sehingga esesnsi pembagian kapasitas nabi dalam bersabda hanya ada dua saja, sebagimana dilakukan oleh al-Būṭī.

Dengan demikian, kontradiksi maslahah dengan hadis tidak lagi berlaku pada hadis yang disabdakan nabi dalam kapasitas sebagai pemimpin atah hakim. Karena keduanya diserahkan pada pemimpin dan hakim, kecuali pada sisi prinsipnya saja. Kontradiksi maslahah dengan hadis mungkin dapat terbayangkan dan tergambarkan pada hadis yang

38 Shihābuddīn Abu al-Abbās Aḥmad al-Qarāfī, *al-Iḥkām fī Tamyīz al-Fatāwā 'an al-Aḥkām wa Taṣarrufāt al-Qāḍī wa al-Imām,* ed. Abdul Fattāḥ Abu Ghuddāh, (Beirut: Dār al-Bashāir al-Islāmiyah, cet. 1, 1995), hal. 111.

39 Shihābuddīn Abu al-Abbās Aḥmad al-Qarāfī, *al-Iḥkām fī Tamyīz al-Fatāwā 'an al-Aḥkām wa Taṣarrufāt al-Qāḍī wa al-Imām,* ed. Abdul Fattāḥ Abu Ghuddāh, (Beirut: Dār al-Bashāir al-Islāmiyah, cet. 1, 1995), hal. 110.

disampaikan dalam kapasitas nabi sebagai fatwa dan penyampai wahyu.

Dari sini dapat disimpulkan bahwa al-Būṭī ingin mengevaluasi dan meluruskan dua pemahaman sekaligus. Pertama pemahaman yang kebablasan dalam penggunaan maslahah meskipun bertentangan dengan hadis. Kedua adalah pemahaman yang mengklaim bahwa semua maslahah yang dianggap bertentangan dengan hadis harus ditolak. Cara al-Būṭī menengahi kedua posisi pemahaman ini dengan menganulir keduanya. Tidak mengeneralkan penolakan terhadap keduanya. Maslahah tetap diakui dalam penetapan hukum islam, tetapi dengan batasan dan klasifikasi hadis yang telah ditetapkan. Hal ini tentu akan efektif dalam upaya meminimalisir kesalahan dalam memahami kontradiski maslahah dengan hdis nabi.

Keempat, agar sebuah maslahah dapat diakui dalam penetapan hukum islam, maslahah harus tidak bertentangan dengan qiyās. Qiyās sejatinya upaya memperhatikan maslaḥaḥ pada cabang berdasarkan adanya kesamaan dengan maslaḥaḥ yang ada pada asalnya. Hal yang membedakan antara qiyās dengan maslaḥaḥ muṭlaqah adalah pada beberapa rukunnya. Jika qiyās memiliki empat rukun, yaitu asal, cabang, hukum asal, dan *'illat* hukum, maka maslahah muṭlaqah hanya memiliki dua rukun saja, yaitu cabang dan *'illat* yang selaras dengan maslahah yang diakui dalam sharī'at.[40] Ketika keduanya didasarkan pada satu titik yang sama, yaitu *'illat,* maka perlu diluruskan maksud dari *'illat* di sini.

Perlu diketahui bahwa *'illat* dalam qiyās sejatinya adalah maslahah sebagaimana *'illat* dalam maslahah muṭlaqah adalah kemaslahatan juga. Jika demikian, bagaimana mungkin sebuah kemaslahatan bertentangan dengan sebuah kemaslahatan? Di sini al-Būṭī menjelaskan solusi penyelesaiannya. Dalam

40 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), hal. 231.

pemikiran al-Būṭī, maslahah sebagai *'illat* terbagi menjadi tiga level yang nantinya menjadi tolak ukur dalam menimbang *'illat;*

Level pertama adalah maslahah yang oleh *shāri'* sudah jelas tidak diakui. Tidak adanya pengakuan terhadap maslahah dapat diketahui dengan berlangsungnya hukum shari'at yang berbeda dari maslahah tersebut. Maslahah level ini sudah gugur dan tidak dapat dijadikan pertimbangan dalam penentuan hukum.[41] Contoh untuk maslahah ini adalah sebuah fatwa yang difatwakan oleh salash satu murid imam Malik, dalam kasus yang menimpa salah satu raja yang dengan sengaja melakukan hubungan suami istri dengan istrinya di siang ramaḍan. Saat murid imam Malik dimintai fatwa, dia berfatwa bahwa sanksinya adalah harus berpuasa dua bulan berturut-turut dan tidak dapat diganti dengan yang lainnya. Padahal sanksi untuk pelanggaran macam ini ada tiga pilihan varian. Tetapi dalam pikiran sang mufti, hanya berpuasa dua bulan berturut-turut yang menjadi maṣlaḥah yang akan membuat efek jera bagi sang raja, karena memerdekan budak atau hanya memberi makan pada orang miskin adalah sangat mudah bagi seorang raja. Namun kenyataannya, shari'at tidak menganggap puasa sebagai satu-satunya sanksi bagi seluruh manusia. Maka dapat disimpulkan bahwa maslahah yang menjadi pertimbangan sang mufti itu tidak diakui.

Level kedua, adalah maṣlaḥah yang tidak mendapatkan legalitas ataupun penolakan dari shari'at. Posisi maslahah ini dapat diketahui dengan tidak adanya hukum shari'at yang selaras ataupun yang berbeda dengan maslahah tersebut. Di sini tugas seorang mujtahid adalah melihat dan memperhatikan jenis maslahah dan jenis hukum, apakah terdapat hubungan maslahah yang sejenis dengan maṣlaḥah tersebut dengan hukum yang sejenis dengan hukum tersebut. Sehingga maslahah pada

41 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Damaskus:Dār al-Fikr, 2005), hal. 234.

level ini dapat dibagi menjadi dua kondisi. **Kondisi pertama** adalah ketika tidak terdapat hubungan antara maṣlaḥah yang sejenis dengan maṣlaḥah yang sedang dikaji dengan hukum yang sejenis dengan hukum yang sedang dikaji. Pada kondisi ini sebuah maṣlaḥah tidak dianggap dan tidak dapat dijadikan pijakan dalam penetapan hukum. Al-Ghazali memberikan contoh untuk kondisi maṣlaḥah pada level ini dengan kemaslahatan sekelompok orang yang memakan salah satu orang dari mereka pada saat kondisi darurat demi menyelamatkan yang lainnya. Dalam pandangan al-Būṭī, maṣlaḥah seperti ini hanya bersifat dugaan lemah saja.[42]

Maṣlaḥah ini di kalangan ahli usul, seperti Ibn al-Ḥājib, dikenal dengan *al-Munāsib al-gharīb* atau maṣlaḥah yang aneh. al-Munāsib atau maslahah yang seperti ini ditolak untuk dijadikan pertimbangan hukum oleh seluruh ahli usul fikih. Al-Subkī pun mengakui adanya kesepakatan tersebut.[43]

Kondisi kedua dari level kedua adalah ketika terdapat hubungan yang diperhitungkan antara jenis maṣlaḥah dengan jenis hukum yang sedang dikaji, tetapi tidak ada hubungan antara maṣlaḥah dan hukum tersebut secara khusus. Maṣlaḥah ini kemudian yang disebut dengan Maṣlaḥah Mursalah. Contohnya adalah kemaslahatan ketika sebuah negara membutuhkan tambahan anggaran untk menjaga benteng pertahanan, sementara keuangannya mengalami devisit, maka pemerintah boleh mewajibkan warga negara yang kaya untuk melakukan patungan dalam rangka membantu keuangan negara.[44]

---

42 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), hal. 235.

43 Tājuddīn Abdul Wahhāb al-Subkī, *Raf'u al-Ḥājib 'an Mukhtaṣari Ibn al-Ḥājib,* ed. Muhammad Abdurrahman Mukhaimir, (Lebanon: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, cet. 1, 2009), vol. 3, hal. 322-323. Bandingkan dengan Tājuddīn Abdul Wahhāb al-Subkī, *al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj 'alā Minhāj al-Wuṣūl ilā 'ilm al-Uṣūl,* ed. Sha'bān Muhammad Ismā'īl, (Makkah: al-Maktabah al-Makkiyah, cet. 2, 2011), vol. 3, hal. 1536.

44 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-*

Secara khusus tidak ada dalam shari'at pengakuan atas bolehnya pemerintah mewajibkan patungan bagi orang kaya, baik secara tekstual ataupun dalam catatan ijmā'. Tidak pernah ada hukum shari'at yang selaras dengan penetapan kewajiban iuran bagi orang kaya untuk kemaslahatan negara. Tetapi kemaslahatan tersebut terakomodir dalam sebuah jenis maslahat menghidar dari bahaya yang mengancam agama. Karena bahaya yang mengancam agama itu merupakan satu jenis yang di bawahnya terdapat banyak macam yang diantaranya terjatuhnya kondisi negara dalam kurangnya anggaran. Sementara jenis hukum yang memayungi hukum tersebut adalah muṭlaknya jihad. Jihad merupakan satu jenis yang di bawahnya terdapat banyak macam jenis, seperti jihad dengan harta. Tidak diragukan lagi bahwa ancaman yang mengancam agama atau mengancam umat islam adalah ancaman yang sangat diperhitungkan oleh shari'at yang dapat mempengaruhi wajibnya jenis jihad. Kemaslahatan seperti ini menjadi ladang ijtihad bagi para ulama. Di kalangan ahli usul fikih, Maṣlaḥah Mursalah seperti ini disebut juga dengan *al-Munāsib al-Mulāim* yang kebijakannya apakah akan diambil sebagai putusan hukum atau tidak diserahkan pada orang yang sedang melakukan ijtihad.[45]

Level ketiga adalah maṣlaḥah yang tidak disinggung oleh shari'at dengan teks atau ijmā' yang menunjukan bahwa ia adalah *'illat* sebuah hukum, tetapi terdapat hukum shar'ī yang berdasarkan teks atau ijmā' yang selaras dengan maslahah tersebut. Maṣlaḥah pada level ini tidak terlepas dari dua kemungkinan. **Kemungkinan pertama** adalah bahwa hukum shar'ī yang berdasarkan teks atau ijmā' tersebut bersifat khusus

---

Sharī'ah al-Islāmiyyah, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), hal. 236.

45 Muhammad Abu al-Nūr Zuhair, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: al-Maktabah al-Azhariyah li al-Turath, tc, tt), vol. 4, hal. 82. Tājuddīn Abdul Wahhāb al-Subkī, *Raf'u al-Ḥājib 'an Mukhtaṣari Ibn al-Ḥājib,* ed. Muhammad Abdurrahman Mukhaimir, (Lebanon: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, cet. 1, 2009), vol. 3, hal. 322.

pada hkum tersebut, dalam artian tidak ada ketetapan bahwa hukum shar'ī tersebut dapat mempengaruhi hukum yang sejenis yang lainnya. Seakan hukum shar'ī di yang selaras dengan maṣlaḥah tersebut adalah ukum yang mandiri independen dan tidak memiliki makna umum atau prinsip yang dapat dijadikan kaidah untuk hukum serupa. Al-Būṭī memberikan contoh untuk kemungkinan pertama dari level ketiga ini dengan sebuah tindakan kriminal yang dilakukan yang dilakukan dengan tujuan agar segera mendapatkan sebuah tujuan. Tindakan kriminal ini sangat logis jika pelakunya kemudian ditahan untuk tidak mendapatkan apa yang ia harapkan dan menjadi tujuannya. Jika kita lihat apakah alasan ini diperhitungkan oleh shari'at atau tidak, maka kita temukan satu hukum shar'iat yang selaras dengannya, yaitu, sebuah hukum shar'ī yang menghalangi seorang pembunuh dari warisan.[46] Selain itu tidak ditemukan kesesuaian yang lain antara jenis maslahah dan jenis hukum. Jenis sifat yang menjadi pertimbangan hukum di sini adalah buru-buru mendapatkan sesuatu sebelum waktunya. Jenis hukum di sini adalah sanksi berupa menghalangi dari mendapatkannya. Dalam pencarian tidak ditemukan bahwa sifat ini (buru-buru mendapatkan sesuatu sebelum waktunya) dapat

46 Hadis tersebut diriwayatkan dengan berbagai redaksi yang semuanya diriwayatkan oleh Abdurrazzāq dari berbagai tiga sumber yang semuanya mauqūf pada Ibn Abbās dan Umar ibn al-Khaṭṭāb;

عن ابن عباس رضي الله عنهما - قال لايرث القاتل من المقتول شيئا

عن الشعبي أن عمر بن الخطاب قال لايرث القاتل من المقتول شيئا وإن قتله عمدا أو قتله خطأ

عن إبراهيم قال لايرث القاتل من الدية ولا من المال عمدا كان أم خطأ

Seorang pembunuh tidak mendapatkan warisan dari yang dibunuh sepersenpun baik itu sengaja atau tidak sengaja.

Abdurrazzāq Abu Bakr, *al-Muṣannaf,* ed. Habīburrahmān al-A'dzamī, (Berut: al-Maktab al-Islāmī, cet. 2), vol. 9, hal. 404.

mempengaruhi jenis hukum ini (sanksi berupa menghalangi dari mendapatkannya). Inilah yang menjadi bukti bahwa jenis sifat ini hanya memiliki pengaruh terhadap junis hukum tersebut dalam kasus pembunuhan pada warisan saja. Oleh karenanya, jenis pengakuan seperti ini merupakan level terendah dalam berbagai macam sifat yang serasi. Tetapi, sifat seperti ini masih layak untuk dipertimbangkan dalam qiyās, seperti kasus menceraikan istri dalam keadaan sakit sekarat diqiyāskan pada kasus pembunuha sebagaimana dalam hadis.[47]

Gambaran permasalahannya adalah seseorang yang dalam keadaan sakit sekarat menceraikan istrinya agar istrinya tidak mendapatkan warisan darinya, sehingga semua warisannya jatuh pada tangan ankan-anaknya. Tujuan seperti ini jelas tujuan yang dilarang. Sehingga setelah ia meninggal maka istrinya tetap diberi bagian hak warisannya. Dan tujuan si suami dibatalkan.

Kondisi kedua bahwa sifat tersebut memiliki hubungan dengan dengan hukum dengan adanya pengaruh dari jenis sifat terhadap jenis hukumnya. Al-Būṭ. Memberikan contoh untuk kondisi ini dengan pembunuhan berencana. pembunuhan berencana merupakan bagian dari kriminal berencana yang mencakup pembunuah berencana, mencederai berencana, dan pencurian berencana. Jenis kriminal berencana ini memiliki pengaruh terhadap jenis qiṣāṣ. Tetapi tidak ditemukan bahwa kriminal berencana itulah yang menjadi 'illat terhadap hukum berlakunya qiṣāṣ, karena sangat mungkin bahwa media yang digunakan memiliki pengaruh 'illat dalam pembunuhan. Sifat seperti ini dapat dijadikan 'illat dalam penetapan qiyās karena mslaḥaḥ seperti ini memang dipertimbangkan dalam shari'at.

Inilah beberapa pemetaan tingkatan sifat yang menjadi landasan sebuah maṣlaḥah yang dilakukan al-Būṭī. Dengan demikian maka gambaran kontradiksi sifat yang menjadi

47 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Damaskus:Dār al-Fikr, 2005), hal. 239.

pertimbangan maslahah menjadi jelas. Sifat maṣlaḥah yang lebih kuat harus didahulukan dari sifat maṣlaḥah yang lebih rendah.

Al-Būṭī memberikan contoh dengan minuman bir beralkohol. Dalam mengkonsumsi bir terdapat sebuah sifat maṣlaḥah yang dijadikan pertimbangan oleh sebagian kalangan untuk melegalkan minuan beralkohol ini. Sifat maslahah tersebut adalah adanya rasa enak dan ketenangan pikiran yang didapatkan saat meminum minuman beralkohol. Tetapi di waktu yang bersamaan bir memberi efek sifat lain, berupa jenis memabukkan yang membuat akalnya tidak terkontrol dan kerap mengakibatkan kejahatan krimian lainnya. Dari laporan kepolisian yang dimuat oleh CNN terdapat sekitar 223 kejahatan yang timbul dari minuman beralkohol dalam rentang 2018-2020.[48] Dan inilah yang menjadi 'illat diharamkannya khamr atau bir.

Kelima, agar sebuah maṣlaḥah dapat diakui dalam penetapan hukum islam, maṣlaḥah tersebut tidak boleh bertentangan dengan maṣlaḥah lain atau mencederainya. Untuk memperjelas gambaran kontradiksi antar maṣlaḥah ini al-Būṭī menjelaskan tingkatan maslahah. Dalam pemikiran al-Būṭī, selisih antara dua maṣlaḥah dapat dilihat dari tiga sisi; Pertama dilihat dari sisi nilai dan urgensitasnya. Kedua dilihat dari sisi cakupannya. Ketiga dilihat dari sisi kepastiannya.

Pada sisi pertama, yaitu pada sisi nilai dan urgensitasnya, al-Būṭī mengikuti para ahli usul yang lainnya. Yaitu pembagian tingkatan maslahah pada lima tingkatan, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Tidak ada perbedaan istilah dalam penyebutan kelima maslahah ini kecuali pada maṣlaḥah yang keempat, yaitu keturunan. Al-Būṭī lebih memilih istilah *al-Nasl* daripada istilah yang digunakan oleh Abdul Wahhab Khallāf yang

48 Diakses dari situs CNN https://www.cnnindonesia.com/nasional/20201113185358-20-569597/polri-3-tahun-terakhir-ada-223-kasus-pidana-terkait-miras pada tanggal 05-03-2021 pada jam 01:00 AM.

menggunakan kata *al-'Irḍ* yang berarti harga diri.[49] Keduanya memiliki maksud yang sama, sebagaimana disebutkan oleh Wahbah al-Zuhaili.[50] Tetapi kata *al-Nasl* memiliki makna yang lebih spesifik daripada kata *al-'Irḍ.* Kemaslahatan agama harus didahulukan dari keempat maṣlaḥah setelahnya. Kemaslahatan jiwa didahulukan dari ketiga maṣlaḥah setelahnya. Maṣlaḥah akal didahulukan dari kedua maṣlaḥah setelahnya. Maṣlaḥah keturunan didahulukan dari maṣlaḥah harta.[51] Kemudian masing-masing dari kelima maṣlaḥah ini memilik tiga tingkatan; yaitu *Ḍarūriyat, Ḥājiyāt, dan Taḥsīniyāt. Ḍarūriyāt* adalah suatu pelestarian pada kelima maṣlaḥah tersebut sekiranya jika tidak dilakukan maka sebuah maṣlaḥah akan rusak. Sementara *Ḥajjiayāt* adalah upaya pelestarian maṣlaḥah yang jika tidak dilakukan maka tidak akan mengancam maṣlaḥah tetapi membuat manusia mengalami kesulitan. *Taḥsīniyāt* adalah sesuatu yang dianggap baik untuk menjaga maṣlaḥah tanpa mengalami kondisi kesulitan.[52]

Jika terjadi kontradiksi maṣlaḥah maka maṣlaḥah pada tingkatan *ḍarūrī* harus didahulukan dari *ḥājiyāt,* dan *ḥājiyāt* didahulukan dari *taḥsīniyāt.* Hal ini berlaku karena maṣlaḥah *ḍarūriyāt* merupakan maṣlaḥah dasar dari kedua maṣlaḥah yang lainnya. Sementara kedua maṣlaḥah lainnya sejatinya hanya sebagai cabang dari maṣlaḥah utamanya, yaitu *ḍarūriyāt.* Adapun jika kontradiksi antar maṣlaḥah terjadi pada satu tingkatan yang berbeda kelompok, seperti maṣlaḥah *daruriy* agama bertentangan dengan maṣlaḥah *daruriy* jiwa. Dan begitu

49 Abdul Wahhāb Khallāf, *'Ilmu Uṣul al-Fiqh*, (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, cet. 1, 2010), hal. 175.

50 Wahbah al-Zuhaili, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh,* hal. 220.

51 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Damaskus:Dār al-Fikr, 2005), hal. 262.

52 Abdul Wahhāb Khallāf, *'Ilmu Uṣul al-Fiqh* (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, cet. 1, 2010) h. 175. Bandingkan dengan Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), hal. 262.

selanjutnya. Adapun jika kontradiksi kedua maṣlaḥah terdiri dari satu tingkatan dan satu kelompok, seperti maslahah daruri agama dengan maṣlaḥah *daruriy* agama, maka yang digunakan adalah berometer kedua, yaitu **dilihat cakupan maslahahnya.**

Dua maṣlaḥah yang terdiri dari satu tingkatan dan satu kelompok, seringkali kebutuhannya terhadap keduanya berbeda serta cakupan di tengah masyarakat berbeda. Dalam hal ini kemaslahatan yang lebih luas cakupannya harus didahulukan daripada kemaslahatan yang cakupannya lebih sempit. Seperti kebetuhuan umum terhadap sumber mata air lebih diprioritaskan daripada dimiliki secara pribadi. Seseorang yang memiliki sumber mata air sementara orang lain tidak memilikinya dan membutuhkannya juga maka kemaslahatn bersama disini harus dikedepankan. Menjaga stabilitas akal masyarakat umum lebih diprioritaskan daripada kepentingan individual berupa kebebasan berpikir.

Setelah itu, jika masih ada dua kemaslahatan pada satu level dari satu kelompok dengan cakupan yang sama mengalami saling kontradiksi maka yang digunakan adalah barometer ketiga, yaitu **kepastian maslahahnya.** Sebuah kemaslahatan yang pasti terjadi didahulukan dari kemaslahatan yang kemungkinan besar terjadi. Kemaslahatan yang kemungkinan besar terjadi didahulukan daripada kemaslahatan yang kemungkinan kecil terjadi.[53]

Al-Būṭī kemudian memberikan contoh praktek atas kontradiksi dua maṣlaḥah dengan kasus nahi munkar. Hukum asal dari nahi munkar adalah wajib dengan sekepakatan seluruh umat muslim. Tetapi bagaimana jika nahi munkar akan menimbulkan munkar baru?

Di sini perlu mempertimbangkan mungkar yang akan dimusnahkan dan mungkar yang akan ditimbulkan dari proses

53 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), hal. 266

pemusnahan dengan tiga barometer yang telah dijelaskan sebelumnya. Pertama melihat kedua mungkar dari sisi tingkatannya, misal kedua mungkar sama-sama mengancam maslahah yang tingkatan daruri, hajjiyāt, atau tahsiniyāt. Jika ternyata sama-sama daruri maka ada dua kemungkinan, keduanya berasal dari satu kelompok dari lima kelompok *maqāṣid al-sharī'ah* atau beda kelompok. Sehingga kemungkinan kontradiksi maslahah ada tiga.

Kemungkinan pertama, bahwa kedua kemungkaran tersebut sama-sama mengancam dua kemaslahatan satu tingkat dari satu kelompok. Maka kedua kemungkaran tersebut harus dilihat cakupan kemungkarannya. Seperti seorang tokoh agama yang jika dia mengingkari dan mengacam orang yang bermalas-malas melaksanakan shalat jamaah maka akan mengakibatkan kemungkaran berupa pengajiannya akan ditinggalkan dan dia tidak bisa menyampaikan pesan agama lagi. Kedua kemungkaran ini sama-sama mengancam urusan agama pada tingkatan *tahsīniyāt,* sehingga harus dilihat kemungkaran yang memiliki cakupan kemungkaran lebih besar atau lebih luas. Jika kemungkaran berupa pengajiannya akan ditinggalkan dan tidak dapat menyampaikan pesan agama lebih besar, maka seorang tokoh agama tersebut tidak boleh menginkari dan mengecam mereka yang lalai melaksanakan shalat jemaah.[54]

Kemungkinan kedua adalah bahwa kedua kemungkaran mengancam dua kemaslahatan dari kelompok yang berbeda. Maka harus memprioritaskan kemaslahatan sesuai urutannya. Seperti upaya penertiban tempat minuman keras yang akan mengakibatkan kerusakan toko dan beberapa fasilitasnya. Maka kemungkaran berupa tempat minuman keras harus dilakukan. Karena kemungkaran yang timbul dari toko minuman keras mengancam kemaslhatan akal, sementara kemungkaran berupa

54 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), hal. 271.

perusakan toko tersebut mengancam kemaslahatn harta. Sementara kemaslahatan akal harus didahulukan daripada kemaslahatan harta. Dan hal ini sudah menjadi kesepekatan para ahli usul fikih.[55]

Kemungkinan ketiga adalah kedua kemungkaran mengancam dua kemaslahatan yang memiliki tingkatan yang berbeda. Seperti kemungkarang mengancam kemaslahatan daruri dan kemungkaran yang mengancam hajjiyāt. Maka jelas yang harus diprioritaskan adalah menghilangkan kemungkaran yang mengancam kemaslahatan daruri. Seperti seseorang akan meminum minuman mubah yang sudah terkena najis yang jika ditumpahkan minumannya maka dia akan beralih pada minuman keras. Maka harus dibiarkan meminum minuman yang najis agar terhindar dari minuman keras. Karena kemungkaran yang timbul dari minuman keras mengancam kemaslahatan pada level daruri, sementara kemungkaran dari minum minuman najis hanya mengancam kemaslahatan pada level hajjiyāt.[56]

3. Kontradiksi Maṣlaḥaḥ dan Naṣ

Di antara beberapa kasus yang mendapatkan perhatian dari al-Būṭī adalah masalah kontradiksi teks dengan

---

55 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* (Damaskus:Dār al-Fikr, 2005), hal. 272.

56 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), hal. 272.

Di sini al-Būṭī memberi pengecualian pada kasus jika terjadi kontradiksi antara kedua kemungkaran yang satunya mengancam kemaslahatan pada level daruri pada kelompok menjaga jiwa dan yang satunya lagi berupa kemungkaran yang mengancam kemaslahatan pada level hajjiyāt pada kelompok menjaga agama. Pada kasus ini dianjurkan mengorbankan kemaslahatan pada level daruri dari kelompok menjaga jiwa demi kemaslahatan pada level hajjiyāt dari kelompok menjaga agama. Hal ini perlu dilakukan untuk memulyakan agama. Seperti kasus seseorang dipaksan mengucapkan ucapan kafir dengan ancaman dibunuh jika tidak mengucapkan. Maka dia dianjurkan sabar tidak mengucapkan ucapan kafir dan mengorbankan jiwanya. Bandingkan dengan Zakariyā al-Anṣāri, *Asna al –Maṭālib,* (Beirut: Dār al-Kitab al-Islāmi), vol. 4, hal. 9.

maṣlaḥah. Sebelumnnya sudah diuraikan bagaimana jika terjadi kontradiksi antara naṣ dan maslahah. Dalam uraian tersebut al-Būṭī menegaskan bahwa salah satu syarat sebuah maslahah dapat diterima adalah tidak boleh bertentangan dan menyalahi naṣ. Prinsip ini menemukan masalah ketika salah satu tokoh pakar usul fikih mengatakan bahwa maṣlaḥah harus diprioritaskan daripada nas al-Qur'ān dan hadis. Tokoh yang pertama mengampanyakan prinsip ini adalah Najmuddīn al-Ṭūfī yang dalam beberapa karyanya menegaskan hal tersebut.[57] Pemikiran al-Ṭūfī ini kemudian menjadi titik awal pemikiran prioritas maslahah atas nas al-Qur'ān dan hadis.

Di antara tokoh yang mengikuti jejak al-Ṭūfī adalah Mustafa Zaid yang mengatakan dalam bukunya bahwa Sayyidina Umar telah mendahulukan maṣlaḥah atas al-Qur'ān dan hadis. Beberapa kasus yang disebut Sayyidina Umar telah mendahulukan maṣlaḥah atas nas di antaranya masalah talak di mana Sayyidina Umar memutuskan bahwa talak tiga dengan sekali ucap juga terjadi. Ini dianggap menyalahi aturan yang berlaku sejak zaman Rasulullah dan zaman Sayyidina Abu Bakar. Maṣlaḥah yang dianggap jadi pertimbangan Sayyidina umar adalah agar umas islam tidak menganggap mudah urusan talak. Kasus yang lainnya adalah putusannya bahwa jika sekelompok orang bersekutu membunuh satu orang maka mereka semua dihukum qiṣāṣ dengan pertimbangan alasan maṣlaḥah menyelamatkan jiwa. Di antara kasus yang disebut Sayyidina Umar mendahulukan maṣlaḥah adalah menggugurkan hukum potong tangan bagi pencuri yang mencuri di musik paceklik dengan alasan maṣlaḥah bahwa pencurian yang dilakukan sejatinya dalam rangka menjaga keselamatan jiwa, sementara keselamatan jiwa lebih diprioritaskan dari kemaslahatan harta. Padahal secara nas al-Qur'ān bahwa satu jiwa dihukum qiṣaṣ

57 Sulaiman Najmuddīn al-Ṭūfī, *al-Ta'yīn fī Sharḥ al-Arba'īn,* ed. Ahmad Haji Muhammad Utsman, (Beirut: Muassasah al-Rayyān, cet. 1, 1998), hal. 234.

dengan satu jiwa, dan ayat hukum potong tangan sangat jelas.[58]

Selain Mustafa zaid terdapat juga Ali Hasbullah yang menyebutkan beberap kasus yang di sana Sayyidian Umar telah melakukan prioritas maslahah atas nas al-Qur'an. Di antaranya Sayyidina Umar telah menggugurkan bagian muallaf dari harta zakat untuk menjaga keuangan negara ketika pemberian zakat pada para muallaf sudah dianggap tidak sesuai dengan tujuannya, dan ini jelas bertentangan dengan ayat tentang penerima zakat. Kasus yang lainyya sama seperti yang disebutkan oleh Mustafa Zaid, yaitu menggugurkan hukum potong tangan bagi pencuri saat masa peceklik dan kasus qiṣāṣ bagi sekelompok orang yang membunuh satu orang.[59] Mengenai ini Ahmad Amin mengatakan;

> *".....Bahkan bagi saya jelas bahwa Sayyidina Umar telah menggunakan al-Ra'yu lebih luas dari yang saya sebutkan, karena apa yang telah saya jelaskan adalah penggunaan al-Ra'yu ketika tidak ada naṣ dari al-Qur'ān dan Hadis, tetapi kita lihat Sayyidina Umar lebih jauh dari itu, yaitu beliau berupaya mencari maslahah yang terkandung dalam ayat, kemudian berpegang pada maslahah itu dalam banyak putusannya, dan itu pada zaman sekarang lebih dikenal dengan berpegang pada prinsip aturan bukan pada tekstual aturan".*[60]

Al-Būṭī mengatakan bahwa itu semua bukan memprioritaskan maslahah atas nas al-Qur'ān. Tetapi itu menunjukan betapa kuatnya Sayyidina Umar dalam berpegang teguh dengan nas dan agar tidak keluar dari nas. Untuk membuktikan itu al-Būṭī menjelaskan satu-satu putusan Sayyidina Umar yang telah disebutkan sebelumnya. Berikut penjelasnnya;

---

58 Mustafa Zaid, *al-Maṣlaḥaḥ fī al-Tashrī' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Yusri, tt)

59 Ali Hasbullah, *Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmi* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, cet. 5, 1976) hal. 184

60 Ahmad Amīn, *Fajru al-Islām,* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, cet. 3, 2009), hal. 228-229.

Masalah pertama adalah kasus pencabutan hak muallaf dari harta zakat. Dalam pandangan al-Būṭī pemberian zakat pada muallaf tidaklah berhubungan dengan orang yang masuk islam. *'Illat* mendapatkannya hak sebagai penerima zakat bukan karena masuk Islam. Tetapi sifat yang tersirat dalam kata والمؤلفة قلوبهم yang menurut al-Būṭī memiliki makna *"Dan orang yang kalian tarik hatinya dengan diberikan kasih sayang dan kenyamanan".* Di sini hukum pemberian hak zakat oleh Allah digantungkan pada upaya menarik hati mereka. Ketika sifatnya tidak ada maka hukumnya juga tidak ada. Ketika upaya menarik hati mereka tidak ada [Seperti karena umat islam sudah tidak menemukan kebutuhan pada menarik hati mereka] maka pemberian zakat pada mereka yang baru masuk islam menjadi gugur juga.[61] Sederhanya, *'illat* orang masuk islam diberi bagian zakat adalah untuk membuatnya tertarik dan nyaman dengan islam.

'Illat seperti itu diperkuat dari beberapa rumusan para ahli fikih. Salah satunya adalah pembagian kelompok *muallaf* yang ternyata ada yang masih belum masuk islam. al-Nawawī membagi kategori muallaf menjadi dua bagian besar, pertama muallaf muslim dan kedua muallaf kafir atau non muslim. Muallaf kafir kemudian dibagi menjadi dua, ada diantara mereka diberi bagian zakat karena mereka diharapkan kebaikannya terhadap umat muslim. Dan ada di antara mereka yang diberi bagian zakat karena dikhawatirkan akan melakukan tindakan keburukan terhadap orang islam. Rasulullah pun pernah memberi muallaf kafir ini bagian dari harta zakat. Al-Nawawi kemudian menyebutkan bahwa memang terdapat perbedaan di kalangan ulama apakah setelah masa Rasulullah mereka akan tetap diberi bagian dari zakat. Ulama yang masih memberi

61 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), hal. 155.

mereka bagian dari zakat berdalih dengan hadis[62] dan melihat bahwa *'illat* pemberian zakat pada mereka masih ada hingga masa setelah Rasulullah, yaitu membuat hati mereka lunak. Sementara ulama yang yang tidak memberi mereka bagian dari harta zakat berdalih bahwa *'illat* itu sudah tidak ada lagi, karena setelah islam mengalami kejayaan, umat islam sudah tidak membutuhkan untuk menjinakkan hati mereka. Pendapat kedua ini diperkuat dengan ungkapan Sayyidina Umar yang masyhur;

إنا لا نعطي على الإسلام شيئا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليفكر

"Kami tidak akan memberi di atas (nama) islam sedikitpun, maka siapa yang ingin beriman silahkan, dan barang siapa yang ingin menjadi kafir dipersilahkan".[63]

Apa yang dilakukan oleh Sayyidinia Umar dalam pandangan al-Būṭī adalah bagian dari penentuan *'illat* dengan metode *al-Īmā'*[64] dalam penetapan *'illat* hukum. Al-Īmā' dalam

62 Hadis yang menceritakan Rasulullah memberi bagian zakat pada orang kafir diriwayatkan oleh muslim dengan redaksi lengkap berikut;

قال ابن شهاب حدثني سعيد بن المسيب أن صفوان قال والله لقد أعطاني رسول الله ما أعطاني وإنه لأبغض الناس إلي فما برح يعطيني حتى إنه لأحب الناس إلي. رواه مسلم

"Demi Allah, Rasulullah telah memberiku apa yang telah beliau berikan, dan sesungguhnya beliau dahulu adalah orang paling aku benci, lalu Beliau selalu memberiku hingga beliau menjadi orang yang paling aku cintai".

63 Yahyā ibn Sharaf al-Nawawī, *al-Majmū' Sharḥ al-Muhadzdzab,* ed. Adil Ahmad Abdul Maujūd dkk, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, cet. 2, 2011) co. 7, hal. 242.

64 Al-Zarkashi membagi metode *al-Īmā'* menjadi lima model; pertama munculnya putusan hukum setelah Rasulullah mengetahui sifat yang menjadi objek hukum. Seperti sabda Rasulullah *"Merdekakanlah seorang budak"* setelah Rasulullah mengetahui seseorang telah menggauli istrinya pada siang haru bulan ramadhan. Kedua Sang Shāri' menyebutkan sifat bersamaan dengan hukum yang seandainya sifat tersebut bukan *'illat* maka penyebutannya

kajian qiyās adalah penyebutan hukum yang bersamaan dengan sifat yang seandainya sifat itu bukan *'illat* maka itu tidak selaras dan penyebutannya tidak memiliki faidah[65]. Jika disederhanakan adalah penyebutan sifat yang menunjukan pada sebuah *'illat.* Dalam konteks ini ada penyebutan hukum, yaitu pemberian harta zakat, yang berbarengan dengan sifat. Sifat di sini ada delapan yang diantaranya adalah المؤلفة قلوبهم yang berupa isimi maf'ul. Setalah Sayyidina Umar menemukan *'illat*nya kemudian beliau melihat pada kasus yang sedang dihadapi, yaitu orang yang baru masuk islam pada masa pemerintahanya, apakah mereka memiliki sifat tersebut atau tidak. Setelah beliau memastikan bahwa mereka tidak memiliki sifat tersebut maka beliau tidak memberikan zakat pada mereka. Memastikan ada tidaknya sebuah *'illat* dalam kajian usul disebut dengan *Taḥqīq al-Manāṭ.* Ijtihad dengan *taḥqīq al-Manāṭ* tidak ada hubungannya dengan maslahah ataupun maqāṣid. Dalam hal ini al-Shāṭibī mengatakan;

قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط، فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع، كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية

---

tidak memberi faidah sama sekali. Seprti sabda Nabi إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم *Sesungguhnya kucing itu tidak najis, sesungguhanya ia termasuk yang sering mengitari kalian.* Kedua Rasulullah membedakan hukum antara dua hal dengan penyebutan sifat pembeda. Seperti hadis للفرس سهمان وللرجل سهم *bahwa bagi tentara yang menunggangi kuda dua bagian dan bagi tentara yang jalan kaki satu bagian.* Keempat merunutkan hukum pada sebuah sifat, seperti sabda nabi لا يقضي القاضي وهو غضبان *Janganlah seorang hakim memutuskan perkara sementara ia sedang marah.* Kelima adanya larangan melakukan sesuatu yang dapat menghalangi perintah sebelumnya, seperti firman Allah فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع *Pergilah menuju dzikir pada Allah (Shalat) dan tinggalkanlah jual beli.* Lihat Badruddin al-Zarkashī, *Tashnīf al-Masāmi' bi Jam'i al-Jawāmi',* Sayyid Abdul Aziz dan Abdullah Rabī' (Kairo: Maktabah Qurṭubah, cet. 1, 1998), vol. 4, hal. 269 – 274.

65 Badruddin al-Zarkashī, *Tashnīf al-Masāmi' bi Jam'i al-Jawāmi',* Sayyid Abdul Aziz dan Abdullah Rabī', (Kairo: Maktabah Qurṭubah, cet. 1, 1998)., vol. 4, hal. 266.

> *"Kadang ijtihad itu ranahnya pada taḥqīq al-manāṭ (memastikan ada tidaknya 'illat), maka ijtihad ini tidak membutuhkan pengetahuan maqāṣid al-sharī'ah, sebagaimana ia tidak membutuhkan pengetahuan bahawa arab".*[66]

Meskipun demikian, apa yang dilakukan oleh Sayyidina Umar tidak lantas menjadi kesepakatan ulama setelahnya. Tercatat dalam madzhab al-Shāfi'ī bahwa orang yang baru masuk Islam tetap diberi bagian haknya dari harta zakat.

Taḥqīq al-Manāṭ ini sebenarnya tidak jauh berbeda dari kontekstualisasi pemahaman dan praktik sebuah hukum, sebagaimana ditawarkan oleh Faḍlur Rahman. Sayyidina Umar sudah tau betul bagaimana konteks di masa Rasulullah dan bagaimana konteks di masa kepemimpinannya. Konteks sudah berubah dan sudah tidak seperti di masa Rasulullah dan Abu Bakar, sehingga muallaf pada masanya tidak diberi bagian dari zakat. Satu hal yang menjadi khas dalam ijtihad *tahqīq al-manāṭ,* yaitu *'illat* yang menjadi alasan terbentuknya hukum sudah selesai diidentifikasi. Ini yang mungkin tidak ada pada pendekatan kontekstualisasi yang ditawarkan oleh Faḍlur Rahman.

Adapun masalah Sayyidina Umar tidak memotong tangan pencuri, dalam pandangan al-Būṭṭī juga bukan karena memprioritaskan maslahah di atas nas. Dalam pandangan al-Būṭī, ayat yang berbicara hukuman bagi pencuri, yaitu ayat والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما merupakan ayat yang umum yang dalam memahaminya tidak bisa dipahami secara mandiri tampa dicari terlebih dahulu nas lain yang mungkin mengkhususkan keumuman ayat tersebut. Yang dapat mengkhususkan ayat tersebut mungkin berupa tindakan nabi atau sabdanya. Yang dapat dikhusukan dari keumuman ayat tersebut bisa berupa

66 Abū Ishāq Ibrāhim ibn Mūsā al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah,* ed. Abdullah Darrāz, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, cet. 1, 2004), hal. 820.

kadar yang dicuri, tempat pencuriannya, dan syarat tidak terjadinya unsur *shubhah* dari hak pencuri.[67]

Dalam disiplin ilmu usul fikih, *mukhaṣṣiṣ* atau yang mengecualikan terbagi menjadi dua, *muttaṣil* dan *munfaṣil. Mukhaṣṣiṣ muttaṣil* adalah *mukhaṣṣiṣ* yang masih satu deretan dengan naṣ umum yang diberlakukan *takhṣīṣ.* Seperti ayat إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا *"Sesungguhnya seluruh mansia berada dalam kerugian kecuali orang-orang yang beriman" .* Di dalam ayat ini terdapat kata yang cakupannya umum, yaitu الإنسان yang kemudian dikecualikan oleh kata setelahnya yang masih satu deret. Sementara *mukhaṣṣiṣ munfaṣil* adalah naṣ yang mengecualikan terhadap naṣ lain yang sudah tidak satu deretan. Seperti satu ayat dengan ayat lainnya atau dengan hadis yang lainnya, termasuk masalah yang dilakukan oleh Sayyidina Umar.

Dalam pandangan al-Būṭī bahwa keumuman ayat hukuman bagi pencuri itu masih bersifat umum yang kemudian dikecualikan oleh sebuah hadis;

ادرؤوا الحدود بالشبهات

"Gugurkanlah sanksi-sanksi dengan adanya shubhāt".

Dalam hadis lain diriwayatkan dengan redaksi yang berbeda, yaitu;

ادرؤوا الحدود عن المسلمين مااستطعتم، فإن وجدتم للمسلم مخرجا فخلوا سبيله، فإن الإمام لأن يخطئ في العفو خير له من يخطئ في العقوب. رواه أحمد والترمذي

"Gugurkanlah sanksi dari orang muslim semampu kalian, jika kalian menemukan celah maka bebaskan dia, karena seorang pemimpin salah karena memaafkan itu lebih baik daripada salah karena memberi sanksi".

67 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), hal. 157.

Hadis ini menjadi pengecualian terhadap seluruh ayat dan hadis yang berbicara tentang sanksi dalam agama Islam. Sehingga pemahaman terhadap ayat sanksi bagi pencuri jika dikecualikan oleh hadis ini akan menjadi *"Potonglah tangan pencuri kecuali kalian menemukan shubhah atau menemukan celah".* Shubhah di sini adalah adanya sebagian hak pencuri dari harta yang dicuri. Sebagaimana sudah diketahui bahwa harta yang dicuri dalam kasus pencuri yang tidak disansksi oleh Sayyidina Umar adalah adalah harta kas negara yang itu merupakan hak seluruh rakyat. Pencurian juga terjadi pada masa peceklik yang membuat semua orang kelaparan termasuk pencuri. Atas dasar shubhah inilah kemudian Sayyidina Umar menggugurkan sanksi dari pencuri tersebut. Dari sinilah kemudian para ulama sepakat bahwa diantara syarat berlakunya potong tangan bagi pencuri adalah tidak adanya shubhah.[68]

Selain itu, keumuman ayat sanksi potong tangan juga dapat dikecualikan dengan mengunakan qiyās, yaitu ayat kondisi darurat;

فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

"Barangsiapa terdesak karena sangat kelaparan dan tidak melampaui batas, maka sesungguhnya Allah maha mengampuni dan maha rahīm". (QS. al-Maidah: 3)

Ayat ini membolehkan mengkonsumsi bahan-bahan haram yang disebutkan sebelumnya, yaitu babi, bangkai, darah dan yang lainnya dalam kondisi darurat. Kemudian mencuri yang merupakan tindakan yang diharamkan diqiyāskan pada makan bangkai saat kondisi darurat. Dalam disiplin ilmu usul

68 Yahyā ibn Sharaf al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭālibīn wa 'Umdatu al-Muftīn,* ed. Muhammad Dzulkifli, (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, cet. 1, 2013), hal. 312. Abu al-Walīd Muhammad ibn Rushd, *Bidāyatu al-Mujtahid wa Nihāyatu al-Muqtaṣid,* ed. Ali Ahmad Mu'awwaḍ dan Adil Ahmad Abdul Maujud, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, cet. 5, 2013), hal. 818.

fikih ini disebut dengan *Takhṣīṣ al-Nuṭqi bi al-Qiyās.*[69]

Adapun masalah ketiga, yaitu kasus pemberlakuan qiṣāṣ pada sekelompok orang yang bersekutu membunuh satu orang. Dalil pemberlakuan qiṣāṣ adalah ayat al-Qur'an;

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ

"Dan Kami wajibkan kepada mereka di dalamnya (Taurat) bahwa jiwa (harus dibunuh) dengan (sebab membunuh) jiwa". (QS. al-Maidah: 45)

Menurut beberapa tokoh seperti Musṭafā Zaid bahwa maksud ayat ini seorang jiwa harus dibunuh karena telah membunuh satu jiwa. Lebih sederhananya bahwa satu jiwa dibayar satu jiwa dan tidak boleh lebih. Dan ini yang diklaim telah berlaku sejak masa nabi. Tetapi Sayyidini Umar telah memutuskan untuk menghakimi sekelompok orang yang telah bersekutu membunuh satu orang. Dalam pandangan mereka, putusan Sayyidini Umar ini telah menyalahi ayat al-Qur'ān yang mensharia'atkan satu jiwa dibalas satu jiwa. Menurut mereka, dasar keputusan Sayyidina Umar ini adalah sebuah maslahah agar urusan pembunuhan tidak dianggap sepele lagi. Maṣlaḥah ini dianggap menjadi prioritas atas naṣ al-Qur'ān. Al-Būṭī mengakui bahwa tujuan dishari'atkannya qiṣāṣ tidak tercapai tanpa putusan sekelompok orang harus dihukum mati karena membunuh satu jiwa, tetapi al-Būṭī tidak setuju jika dasar pijakannya berupa memprioritaskan maṣlaḥah atas nas.

Al-Būṭī kemudian menjawab klaim tersebut bahwa Sayyidina Umar tidak sedang memprioritaskan maṣlaḥah atas naṣ. Tetapi itu adalah bentuk pengamalan terhadap nas itu sendiri. Menurutnya, ayat tersebut tidak sedang membicarakan satu orang dibalas dengan satu orang atau sekelompok orang harus dihukum qiṣāṣ dengan membunuh satu orang. Ayat

69 Jalāluddīn Aḥmad al-Mahallī, *Sharh al-Waraqāt,* ed. Alawi al-Saqqāf (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, cet. 1, 2009), hal. 29.

tersebut lebih pada penjelasan macam-macam qiṣāṣ yang di antaranya ada qiṣāṣ jiwa dibalas dengan jiwa, angota tubuh dibalas dengan anggota tubuh juga.[70] Atas dasar ini juga para ahli fikih sepakat bahwa qiṣāṣ terbagi menjadi dua; qiṣāṣ jiwa dan qiṣāṣ angota tubuh.

Masih dalam pandangan al-Būṭī, bahwa Allah menggantungkan hukum qiṣāṣ dengan pembunuhan, Allah menjadikan pembunuhan sebagai *'illat* berlakunya qiṣāṣ. Penentuan *'illat* di sini didasarkan pada nas, karena ayat tersebut menggunakan *Fa' sababiyah.* Sementara pembunuhan adalah suatu tindakan yang berakibatkan melayangnya jiwa. Tidak diragukan lagi bahwa masing-masing dari sekelompok orang tekah ikut serta dan punya andil dalam pembunuhan satu orang tersebut. Tetapi sebuah *shubhah* telah membuat sebegian ahli menjadi kebingungan, karena semua *'illat* pembunuhan mengarah pada satu objek, sehinga tidak diketahui siapa diantara mereka yang tindakannya menjadi penyebab utama dalam pembunuhan.

Dalam disiplin ilmu usul fikih ini disebut dengan التعليل بأكثر من علة atau mendasarkan satu hukum pada *'illat* lebih dari satu. Al-Juwainī dan al-Shāṭibī menyebutkan bahwa mendasarkan satu hukum pada *'illat* lebih dari satu disetujui mayorits ulama ahli usul fikih.[71] Dengan demikian, maka apa yang menjadi

70 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), hal. 159.

71 Imam al-Ḥaramain 'Adbul Malik al-Juwaini, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh,* ed. Shalāh ibn Muhammad ibn 'Uwaiḍah (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, cet. 1, 1997), vol. 2, hal. 37. Abū Ishāq Ibrāhim ibn Mūsā al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah,* ed. Abdullah Darrāz (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, cet. 1, 2004), hal. 406.

Para ahli usul tidak sepakat dalam masalah mendasarkan satu hukum pada lebih dari satu *'illat.* Ada tiga perbedaan, pertama kelompok yang tidak setuju atas hal ini. Kelompok kedua setuju atas hal ini, mayoritas ahli usul setuju men*ta'līl* satu hukum dengan dua *'illat.* Kelompok ketiga melakukan klafisikasi. Secara umum mereka setuju, tetapi dalam kondisi tertentu mereka tidak membolehkan. lihat al-Burhānnya Imām al-Haramain pada referensi

putusan Sayyidina Umar bukanlah memprioritaskan maslahah atas naṣ, tetapi beliau melihat baha *'illat* berlakunya qiṣāṣ sudah berada pada semua orang sekelompok yang bersekutu untuk membunuh satu orang.

Uraian ini juga sekaligus meruntuhkan anggapan beberapa sarjana yang menganggap bahwa Sayyidina Umar disebut telah keluar dari pesan yang sudah *qaṭ'ī* dan memilih pendekatan kemaslahatan dalam menetapkan hukum islam. Hal ini sebagaimana diutarakan Ahmad Amin dalam bukunya *Fajru al-Islām* dan Maimun dalam makalah penelitiannya.[72]

Kalau kita perhatikan kongklusi dari dua model penetapan hukum ini, yaitu teori yang ditawarkan oleh Mustafa Zaid, bahwa Sayyidina Umar memutuskan hukum dengan dasar prioritas maslahah atas nas dan teori yang ditawarkan al-Būṭī bahwa Sayyidina Umar sebenarnya memutuskan hukum berdasarkan ada dan tidaknya *'illat,* keduanya memiliki ending kongklusi yang sama, yaitu orang yang baru masuk islam di masa pemerintahannya tidak diberi bagian dari zakat, pencuri di masa peceklik tidak dipotong tangan, sekelompok orang harus dihukum qiṣāṣ karena membunuh dua orang. Meskipun demikian, tetapi keduanya memiliki prinsip dan dampak yang berbeda.

Adapun dampak dari prinsip mengedepankan dan memprioritaskan maslahah atas nas adalah kurangnya kepercayaan terhadap nas itu sendiri. Nas agama akan dianggap tidak memiliki visi kemaslahatan yang ini akan membuka celah penolakan terhadap agam. Dampak lainnya adalah semua orang yang bahkan tidak memiliki kapasitas untuk berbicara hukum agama akan merasa mampu dengan sendirinya menemukan kemaslahatannya. Dan pada akhirnya nas akan kehilangan ruh

---

sebelumnya.

72 Maimun, Reorientasi Ijtihad Kontenporer: Analisis Hukum Islam dalam Jurnal al-'Adālah, Juli, 2013, hal. 155.

dan marwahnya.

4. Nalar Bayani

Nalar bayani yang dimaksud di sini adalah kajian hukum berbasis teks. Sebagaimana telah dijelaskan di awal bahwa nalar bayani adalah salah satu dari tiga metode yang digunakan dalam mengkaji hukum Islam. Metode Bayani merupakan metode yang tugasnya adalah menganalisa teks dari sisi maksud dan cakupannya serta hubungan dengan teks lainnya. Dalam disiplin ilmu usul fikih metode ini dikenal dengan *Dilālāt Lughawiyyah.* Para ahli usul fikih sepakat bahwa metode bayani ini menjadi *hujjah* dalam kajian hukum Islam. Objek metode bayani ini adalah kaidah-kaidah kebahasaan yang berorentasi pada memahami hukum dari teks dengan pemahaman yang tepat. Metode bayani tidak lain adalah kaidah memahami ungkapan-ungkapan dengan memperhatikan struktur bahasa dan hubungan *lafadz* dengan makna baik dalam keadaan tunggal atau disusun dengan kata-kata lainnya. Kaidah-kaidah bahasa ini tidak hanya dipakai dalam upaya memahami teks-teks agama saja, dalam hal ini al-Qur'ān dan hadis, tetapi juga dipakai dalam upaya memahami undang-undang hukum positif. Hal ini disebabkan karena semua kata dan ucapan itu tidak pada satu tingkatan kejelasan maknanya.[73]

Abd Wahhab Khallaf menegaskan, bahwa al-Qur'ān dan hadis menggunakan bahawa arab, sehingga memahaminya harus dengan logika kaidah bahasa arab. Khallaf menambahkan, bahwa kaidah-kaidah ini sejatinya merupakan hasil penelitian terhadap struktur-struktur bahasa arab serta ketetapan para pakar bahasa. Khallāf berargumen, bahwa tidak ada satupun undang-undang atau aturan yang ditulis dengan sebuah bahasa kemudian semua orang dibebani agar memahaminya dengan

73 Wahbah al-Zuhailī, *al-wajīz fī Uṣūl al-Fiqh,* hal. *163*

bahasa dan kaidah kebahasaan yang berbeda.[74] Bahkan Zakariya al-Anṣārī menyebutkan bahwa mayoritas ahli usul berpendapat bahasa arab itu bersifat *tauqīfī* atau ditetapkan langsung oleh Allah Sang maha pencipta.[75] Kaidah bahasa arab tersebut sudah menjadi pengetahuan umum sejak masa nabi dan para sahabat, sehingga para sahabat tidak memerlukan sebuah kaidah menafsirkan nas, karena kaiadahnya sudah menjadi bagian dari kehidupan komunikasi mereka sehari-hari. Meski demikian, Abdullah ibn Bayyah menegaskan bahwa seorang *faqīh* seyogyanya memperhatikan perkembangan bahasa pada kasus-kasus fikih kontenporer. Dalam pandangannya, bahasa sangat mungkin ada di antarnya yang ditetapkan oleh Allah dan ada sebagian lagi yang ditetapkan oleh manusia.[76]

Pada kesempatan lain, Abdullah ibn Bayyah membuat satu pembahasan khusus yang berisi pesan pentingnya penguasaan bahasa arab. Ibn Bayyah mengatakan; *"Di akhir buku Amālī al-Dilālāt ini, Saya ingin memperingatkan dengan tegas para mahasiswa ilmi shar'ī perihal pentingnya bahasa arab dalam berintreksi dengan nuṣūṣ al-Kitāb wa al-Sunnah agar terkoneksi dengan pendapat imam-imam besar, dan dalam upaya menguatkan hubungan serta melatih mahasiswa usul fikih dan bahasa arab".*[77] Selanjutnya Ibn bayyah menguraikan beberapa tema yang menimbulkan perbedaan karena faktor bahasa.

Oleh karena itu, Dalam pandangan al-Būṭī kaidah kebahasaan memiliki perhatian yang kuat. Banyak kita temukan pemikiran al-Būṭī dalam menetapkan sebuah hukum berangkat

74 Abdul Wahhāb Khallāf, *'Ilmu Uṣūl al-Fiqh*, (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, cet. 1, 2010), hal. 124.

75 Abū Yahyā Zakariya al-Anṣārī, *Ghāyatu al-Wuṣūl fī Sharḥi Lubbi al-Uṣūl ma'a Ḥāshiyati Ṭar>qati al-Ḥuṣūl,* (Pati: Ma'had Maslak al-Huda, cet. 3, 2018), hal. 110.

76 Abdullah ibn Mhafūdz ibn Bayyah, *Amālī al-Dalālāt wa Majālī al-Ikhtilāfāt,* (Makkah: al-Maktabah al-Makkiyah, tc. Tt), hal. 24.

77 Abdullah ibn Mhafūdz ibn Bayyah, *Amālī al-Dalālāt wa Majālī al-Ikhtilāfāt,* (Makkah: al-Maktabah al-Makkiyah, tc. Tt), hal. 256.

dari analisis kebahasaan. Sebagai contoh, ketika al-Būṭī berupaya memahami ayat [78] لا إكراه في الدين dan ketika berupaya menganalisa makna hadis [79] أمرت أن أقاتل الناس selalu berangkat dari analisa kebahasaan. Peran kaidah kebahasaan memilik banyak peran dalam membentuk metodologi hukum islam dalam pemikiran al-Būṭī. Menurutnya, banyak kaidah usul fikih yang diambil dari kaidah kebahasaan. Ia menyebut beberapa kaidah usul fikih yang diadopsi dari kaidah kebahasaan, seperti *"konstruk larangan menunjukan pada hukum haram selama tidak ada indikasi yang merubahnya", "konstruk perintah menunjukan pada hukum wajib selama tidak ada indikasi yang merubahnya", "lafadz yang umum dapat diberlakukan takhṣiṣ",* dan lainnya. Semua kaidah ini merupakan kaidah yang diserap dari kaidah bahasa arab lama.[80]

Kaidah-kaidah usul fikih yang diserap dari kaidah kebahasaan ini dalam pemikiran al-Būṭī sudah dianggap final dan tidak perlu ada perubahan lagi. Kaidah usul fikih sejatinya sudah ada sejak sebelum para ahli usul muncul merumuskan kaidah usul fikih. Sehingga mereka sebenarnya tidak menciptakan kaidah usul fikih, mereka sebenarnya hanya merumuskan dan membuat kaidah lebih sistematik. Kaidah yang mereka tidak punya andil dalam membentuknya, mereka juga tidak punya hak untuk merubahnya. Ini sejalan dengan kaidah kebahasaan, sama dengan kebanyakan kaidah bahasa yang sudah final, seperti *fa'il* pasti *marfu',* dan *maf'ūl* pasti *manṣūb.* Kaidah bahasa yang seperti ini sudah final dan tidak perlu ada perubahan. Orang yang berinteraksi dengan bahasa arab harus mengikuti aturan kaidah bahasa ini. Para tokoh bahasan, seperti

78 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Yughāliṭūnaka idz Yaqūlūn,* (Damaskus: al-Ṣiddīd il al-'Ulūm, 2010), hal. 251.

79 Lebih lengkapnya dapat dilihat pada pembahasan bab selanjutnya, yaitu bab IV.

80 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḥaula Tajdīd Uṣūl al-Fiqh* dalam *Ishkāliyāt Tajdīd Uṣūl al-Fiqh,* hal. 13

al-Khalīl ibn Ahmad al-Farāhīdī, al-Kisā'ī, Sībawaih, dan lainnya, mereka hanya merumuskan aturan bahasa yang sebenarnya sudah berlaku jauh sebelum mereka lahir.

Berbeda dari al-Būṭī, Ali Jum'ah melihat bahwa memang beberapa kaidah usul fikih ada yang sudah final, tetapi ada beberapa kaidah usul fikih yang disebut oleh al-Būṭī sangat mungkin untuk dilakukan pembaruan terhadapanya, seperti kaidah "setiap perintah menunjukan pada wajib, selama tidak ada indikasi yang merubahnya", kaidah seperti ini masih membutuhkan penyempurnaan dan belum final.[81] Ali Jum'ah juga menawarkan agar kajian usul fikih juga memperhatikan kajian bahasa modern, seperti kajian semantik. Menurutnya, kajian semantik dapat mengungkap makna bahasa lebih detail daripada kajian bahasa sebelumnya.[82]

Terkait pentingnya seorang pengkaji usul fikih terhadap perkembangan kajian semantik, penulis tidak menemukan penegasan atau penjelasan dari al-Būṭī apakah ia setuju atas hal tersebut atau tidak. Tetapi dari beberapa analisa yang dilakukan oleh al-Būṭī, dapat disimpulkan bahwa pendapat al-Būṭī lebih mengarah pada setuju. Apalagi al-Būṭī pernah menjadi dosen sastra arab.[83] Hal ini dapat dilihat dari beberapa argumen yang dibangun berdasarkan pendekatan semantik. Seperti ketika al-Būṭī menjelaskan konsep perang dan konsep hak dan kewajiban perempuan.[84] Sehingga dapat disimpulkan bahwa al-Būṭī menerima dan menggunakan teori-teori dan perkembangan kajian bahasa dalam penetapan hukum Islam.

---

81 Ali Jum'ah, *Qaḍiyah Tajdīd Uṣūl al-Fiqh,* (Kairo: Dār al-Hidāyah, 1993), hal. 48.

82 Ali Jum'ah, *Qaḍiyah Tajdīd Uṣūl al-Fiqh,* (Kairo: Dār al-Hidāyah, 1993), hal. 59.

83 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Fi al-Hadīth al-Sharīf wa al-Balāghah al-Nabawiyyah,* (Damaskus: Dār al-Fikr, cet. 1, 2011), hal. 7.

84 Akan diuraikan pada bab selanjutnya

Penulis petakan pengaruh nalar kebahasaan dalam pemikiran al-Būṭī menjadi dua bagian. Pertama pengaruh nalar kebahasaan dalam menentukan makna sebuah nas. Kedua pengaruh nalar kebahasaan dalam merumuskan kemaslahatan.

Terkait pengaruh nalar kebahsaan dalam memahami setiap kata dan kalimat dalam sebuah nas sudah menjadi kesepakatan para ahli usul dari generasi ke generasi. Abdullah ibn Bayyah sebagai salah satu tokoh *maqāṣid al-sharī'ah* menegaskan pentingnya seorang *faqīh* menguasai bahasa arab sebagaimana pentingnya menguasai ilmu hadis dan usul fikih. Menurutnya, mengkaji bahasa arab tidak hanya menjadi tugas mereka yang menekuni dunia sastra saja, tetapi juga menjadi tugas mereka pengkaji studi keislaman dan mahasiswa shari'ah. Penguasaan bahasa arab menjadi kunci utama untuk pintu-pintu ilmu keislaman.[85] Jauh sebelum Ibn Bayyah, al-Shāṭibī yang juga disebut sebagai bapak *maqāṣid al-sharī'ah* mengatakan hal yang sama. Al-Shāṭibī mengatakan, jika sebuah ijtihad erat kaitannya dengan penggalian dari nas-nas maka menjadi keharusan pengetahuan bahasa, tetapi jika sebuah ijtihad erat kaitannya dengan maslahah dan mafsadah dan tidak ada kaitannya dengan nas, maka tidak diperlukan pengetahuan bahasa, tetapi yang diperlukana adalah pengetahuan maqāsid al-shari'ah secara umum dan secara terperinci.

Oleh karena itu, al-Būṭī selalu menganalisa setiap nas dengan kaidah kebahasaan. Seperti ketika mencoba menjawab tuduhan bahwa Islam disebarkan dengan paksaan dan perang. Al-Būṭī menjawab tuduhan tersebut dengan menganalisa ayat لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ (Surat al-Baqarah: 256). Ayat ini dalam pandangan sebagian ahli tafsir, termasuk Ibnu Kathīr, mentakwilnya dengan لا larangan, menurutnya, makna dari ayat tersebut adalah *"Janganlah memaksa seseorang untuk memeluk agama Islam, karena agam Islam sudah jelas bukti-buktinya*

85 Abdullah ibn Bayyah, *Amālī al-Dalālāt wa Majāli al-Ikhtilāfāt,* hal. 13

sehingga tidak butuh pemaksaan".[86] Menurut al-Būṭī, menafsirkan لَا sebagai *nāhiyah* atau larangan adalah tidak tepat untuk ayat ini. Karena jika ayat tersebut ditafsirkan sebagai larangan, maka itu menunjukan adanya kemungkinan sahnya beragama dengan cara paksaan. Karena syarat sebuah larangan adalah adanya kemungkin untuk dilakukan, karena jika melarang sesuatu yang tidak mungkin dilakukan adalah sia-sia. Menurutnya, ayat tersebut haruslah ditafsirkan sebagai لا النافية yang berarti tidak ada. Sehingga makna dari ayat tersebut adalah "Beriman tidak mungkin dengan paksaan, karena iman adalah akidah yang tidak bisa dicerna oleh akal dengan cara dipaksakan, tetapi iman harus masuk ke dalam akal dengan sendirinya.[87] Dengan analisa kebahasaan ini, al-Būṭī membuktikan bahwa keimanan tidak bisa menyebar dengan paksaan, tetapi dengan sendirinya akan diterima oleh akal, sehingga tidak benar jika mengatakan bahwa islam menyebar dengan paksaan dan perang. Fakhruddīn al-Rāzy lebih cenderung pada pilihan al-Būṭī, al-Razī mengatakan, bahwa makna ayat ini adalah "Bahwa Allah tidak menetapkan keimanan atas paksaan, tetapi atas dasar pilihan dan kemauan orangnya".[88]

Adapun terkait hubungan kaidah kebahasaan dalam mengungkap maslahah, maka al-Būṭī menegaskan, sama dengan beberapa tokoh maqāṣid lainnya, bahwa pengetahuan *maqāṣid al-sharī'ah* adalah hasil dari penelitian terhadap nas-nas yang sifatnya *juz'ī.*[89] Ini artinya bahwa maqāṣid al-shari'ah yang merupakan kemaslahatan setiap hamba dapat diketahui melalui nas-nas agama, karena memang yang dapat menghubungkan

86 Abu al-Fidā' Ismā'īl ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adzīm,* ed. Sāmī ibn Muhammad Salāmah, (Dār al-Ṭaibah, cet. 3, 1999), vol. 1, hal. 682.

87 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Yughāliṭūnaka idz Yaqūlūn,* (Damaskus: al-Ṣiddīd il al-'Ulūm, 2010), hal. 251.

88 Fakhruddīn al-Rāzī, *Mafātīhu al-Ghaib/al-Tafsīr al-Kabīr,* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-Arabi, cet. 3, 1420), vol. 1, hal.

89 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), hal. 133.

setiap hamba dengan tuhannya adalah nas-nas itu sendiri. Tetapi al-Būṭī tidak menjelaskan secara spesifik bagaimana cara mengungkap sebuah kemaslahatan atau maqāṣid al-shari'ah.

Namun, al-Shāṭībī menyebutkan, setidaknya ada tiga cara; pertama adanya penegasan perintah atau larangan dari *al-Shāri',* maka melakukan sesuatu dengan sesuai perintah atau larangannya adalah tujuan dari sharī'ah dan kemaslahatan bagi hambanya. Kedua, dengan cara memperhatikan alasan-alasan dari setiap perintah dan larangan dari *al-Shāri'.* Seperti dishariatkannya jual beli untuk kemaslahatan pemanfaatan. Langkah-langkah atau *masālik* untuk mengetahui alasan atau *'illat* dari setiap perintah dan larangan sebagaimana dijelaskan dalam ilmu usul fikih. Ketiga, bahwa dalam shari'at terdapat tujuan utama dan ada juga tujuan yang sifatnya mengikuti saja. Seperti pernikahan yang tujuan utamanya adalah terciptanya turun temurun. Namun ada juga tujuan yang sifatnya mengikuti dan bukan tujuan utama, yaitu bersenang-senang dengan hal yang halal.[90]

Sebagaiman al-Shāṭibī, Ibnu 'Āshūr juga berpendangan sama, tetapi Ibnu 'Āshūr lebih mejelaskan secara detail. Menurutnya, tingkatan pertama di antara cara mengetahui kemaslahatan yang diakui oleh shari'at adalah induktif, yaitu meneliti satu persatu dari setiap nas al-qur'ān dan hadith kemudian diambil satu kesimpulan salah satu maqāṣid al-shari'ah yang merupakan kemaslahatan hamba. Ibnu 'Āshūr memberikan contoh dengan hasil penelitian beberapa hadis, hadis pertama hadis larangan jual beli *muzābanah* dengan alasan tidak diketahuinya kadar barang yang dijual.[91] Hadis

90 Selengkapnya lihat Abū Ishāq Ibrāhim ibn Mūsā al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah,* ed. Abdullah Darrāz, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, cet. 1, 2004), hal. 455 – 459.

91 Redaksi hadis lengkapnya adalah; *Diriwatkan dari Sa'd ibn Abi Waqqāṣ, bahwa Rasulullah ditanya tentang tukar menukar kurma muda dengan kurma kering. Kemudian Rasulullah bertanya pada orang di sekitarnya,*

kedua adalah hadis larangan menjual barang secara *Jazfan* dengan alasan tidak diketahuinya kadar barang yang dijual.[92] Hadis selanjutnya adalah hadis perintah untuk berhati-hati agar tidak tertipu dalam bertransaksi dengan alasan agar tidak terjadi penipuan.[93] Maka dari semua hadis ini dapat disimpulkan terdapat satu tujuan shari'at, yaitu pembatalan *al-gharar* dalam setiap transaksi.[94] Kedua adalah dalil dari al-Qur'ān yang jelas

---

"bukankah kurma muda itu akan berkurang saat sudah kering?", meraka pun menjawab, "Iya, wahai Rasulullah", Lalu Rasulullah melarangnya. Malik ibn Anas, *al-Muwaṭṭa' Riwayat Ibn al-Qāsim,* ed. Al-Sayyid Muhammad ibn Alawi al-Makki (Emirat, Abu Dhābī: al-Majma' al-Thaqāfī, cet. 1, 2004), vol. 1, hal. 272.

Pada hadis tersebut, terdapat larangan melakukan tukar menukar kurma mudan dengan kurma kering yang ditegaskan setelah penyebutan sifat, yaitu berkurangnya kurma muda saat sudah kering, yang artinya substansi dari kurma muda itu belum diketahui. Kemudian itu disinyalir sebagai alasan dilarangnya transaksi tersebut. Dalam kaidah usul fikih, penetapan alasan seperti ini disebut dengan metode *al-Īmā'.* Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya.

92 Redaksi hadisnya adalah, *"Diriwayatkan oleh Ibnu Umar, bahwa mereka orang madinah menjual makanan secara jizāf di pasar, lalu Rasulullah melarangnya hingga mereka memindahkannya".* Abu Dāwūd, *Sunan Abi Dāwūd.*

Jizāf adalah menjual sesuatu yang semestinya ditakar atau ditimbang dengan cara tanpa ditimbang atau ditakar. Lihat Muhammad Ibrāhīm al-Hafnāwī, *Mu'jam Gharīb al-Fiqh wa al-Uṣūl,* (Kairo: Dār al-Hadīth, 2009), hal. 170.

Metode penetapan *'illat* pada hadis ini sama dengan hadis sebelumnya, yaitu menggunakan metode al-Īmā'.

93 Redaksi hadisnya adalah *"Diriwayatkan dari Ibnu Umar dia berkata, bahwa seorang lelaki datang menghadap Rasulullah dan mengadu bahwa dia telah ditipu dalam sebuah transaksi. Lalu Rasulullah bersabda, Jika engkau bertransaksi maka katakanlah bahwa tidak boleh menipu dalam beragama. Lalu orang tersebut setiap bertransaksi selalu mengatakannya".* Abū Dāwūd Sulaimān al-Sijistānī, *Sunanu Abī Dāwūd,* ed. Shu'aib al-Arnāūṭ, (Dār al-Risālah al-'Ālamiyah, cet. 1, 2009), vol. 5, hal. 359.

Penulis kitab *'Aunu al-Ma'būd* menjelaskan maksud hadis ini, bagi orang yang tidak mengerti secara detail barang yang akan dibeli, agar dia mengatakan "Tolong jangan tipun saya, karena saya tidak memahami dengan baik tentang barang ini" atau yang semakna. Muhammad Shamsu al-Ḥaqq al-'Adzīm Ābādī, *'Aunu al-Ma'būd Sharh Sunan Abī Dāwūd,* ed. Abdurrahmān Muhammad Uthmān, (Madinah al-Munawwarah: al-Maktabah al-Salafiyah, cet. 2, 1968), vol. 9, hal. 343.

94 Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah,* (Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2010), hal. 27.

maknanya. Seperti ayat *"Wahai orang yang beriman, janganlah kalian memakan makan harta kalian dengan cara yang bāṭil (salah)".*[95] Ketiga, adalah tradisi yang mutawatir. Sahabat yang setiap hari berinteraksi dengan Nabi dan memperhatikan setiap tindakan Nabi secara otomatis akan mengetahui apa yang menjadi kesukaan dan prinsip Nabi. Baik itu diketahui secara perorangan sahabat atau diketahui oleh kebanyakan sahabat. Seperti yang terjadi pada sahabat Abu Burzah al-Aslami yang ketika dalam keadaan shalat kemudian kudanya lepas dari ikatannya dan hendak kabur. Lalu Abu Burzah menghentikan shalatnya dan mengejar kudanya. Ketika ditanya akan kejadian itu kenapa lebih mengejar kuda daripada melanjutkan shalatnya, Abu Burzah pun menjawab bahwa rumahnya jauh yang jika membiarkan kudanya kabur dia akan kesulitan saat hendak pulang ke rumanya. Abu Burzah pun bercerita bahwa dia menemani Nabi dan menemukan Nabi selalu membuat kemudahan dalam melaksanakan ajaran agama. Kesaksian Abu Burzah yang berulang-ulang terhadap tindakan Nabi membuatnya bisa menyimpulkan suatu prinsip agama berupa memudahkan dalam melaksanakan ajarannya.[96]

Baik al-Shāṭibī ataupun Ibnu 'Āshūr keduanya memiliki kesamaan dalam merumuskan prinsip shari'at dengan cara memahaminya dari nas-nas al-qur'ān dan hadith. Meskipun al-Būṭī tidak menjelaskan secara detail seperti kedua tokoh sebelumnya, tetapi al-Būṭī memiliki prinsip yang sama, yaitu prinsip bahwa maqāṣid al-shari'ah yang berorentasi pada kemaslahatan hamba tidak bisa terlepas dari nas. Hal ini dapat diketahui dari beberapa pernyataan al-Būṭī yang mengarah ke sana. Seperti ungkapannya bahwa setiap kemaslahatan yang

95 Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah,* (Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2010), hal. 29.

96 Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah* (Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2010), hal. 31.

murni dirumuskan oleh akal tidak boleh kontra dengan naṣ.[97] Meskipun al-Būṭī mengakui bahwa mengungkap kemaslahatan hamba bisa dilakukan dengan akal saja, tetapi harus diukur dengan naṣ. Jika ternyata kontra dengan naṣ, maka ia tidak diakui sebagai kemaslahatan yang merupakan tujuan shari'at. Hal lain yang menguatkan bahwa al-Būṭī memiliki pemikiran setiap kemaslahatan harus dirumuskan dengan nas adalah adanya kriteria kemaslahatan yang dibangun oleh al-Būṭ}ī. Ini artinya rumusan maqāṣid dan kemaslahatan harus selalu dalam kontrol ilmu usul fikih. Pemikiran al-Būṭī ini sekaligus menganulir pemikiran yang berkembang bahwa maqāṣid al-shari'ah sebaiknya dipisah dari ilmu usul fikih.

Dari beberapa point terkait pembaruan dapat disederhanakan sebagai berikut. Pertama, penguatan konsep maṣlaḥah mursalah serta perluasan maknaya dalam madzhab al-Shāfi'ī dan pembuktian bahwa ia memiliki akar yang kuat dalam bingkai qiyas. Kedua, penguatan konsep maṣlaḥah dan perluasan kajiannya. Penguatan di sini berupa penguatan hubungan antara maṣlaḥah yang oleh sebagian ahli usul fikih tidak dianggap dengan konsep dan teori usul fikih klasik yang sudah ada sebelumnya. Kemudian, penguatan dan optimalisasi konsep dan teori usul fikih ketika dihadapkan pada kasus yang kelihatannya di sana terdapat pengabaian terhadap teks demi sebuah kemaslahatan yang dikenal dengan kontradiski teks dan maṣlaḥah atau تعارض النص والمصلحة. Dan yang terakhir adalah penguatan posisi metode bayani yang oleh sebagian akademisi tidak banyak diperhatikan, serta penguatan bahwa metode bayani merupakan salah satu metode untuk menetapkan maṣlaḥah.

97 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), hal. 188.

Basis Praktis

Pada bagian ini akan diulas bagaimana al-Būṭī membangun argumen berdasarkan teori-teori usul fikih dalam menyikapi masalah-masalah kekinian. Penulis memilih dua topik utama, yaitu topik jihad dan perempuan. Pemilihan dua topik besar ini karena keduanya yang sering memicu kesalahpahaman terhadap ajaran Islam. Jihad yang disalahpahami oleh sebagian orang mengakibatkan Islam dipandang oleh orang non muslim sebagai agama yang sadis. Sementara pemahaman tentang perempuan dalam islam yang disalahpahami membuat Islam dipandang oleh non muslim sebagai agama yang tidak berkeadilan dan tidak ramah terhadap perempuan. Dalam hal ini yang sering disudutkan adalah mereka para ahli fikih yang dianggap dalam banyak pembahasan mereka terkesan menomorduakan perempuan. Al-Būṭī mencoba memaksimalkan efektifitas teori-teori usul fikih dalam menafsirkan naṣ-naṣ jihad dan perempuan.

1. Mengkaji Makna Jihad

Kata jihad merupakan kata yang sangat populer di semua kalangan, tidak hanya di kalangan umat Islam sebagai pemilik ajaran jihad, orang non muslim pun sangat populer dengan kata ini. Jihad menjadi masalah satu topik yang menjadi bahan diskusi tidak hanya antar sesama muslim. Orang—orang Barat yang notabene non muslim juga ikut mempersolakan jihad yang merupakan bagian dari ajaran penting agama Islam.[98] Di sisi lain, memang ada beberapa kelompok dari umat islam yang gencar menyuarakan perang atas nama jihad yang membuat para sarjana, baik sajana Barat ataupun sarjana muslim yang mempertanyakan dan bahkan mengecam jihad yang merupakan bagian dari islam. Beberapa pertanyaan jurnalis

98 Dalam sebuah hadis riwayat Ahmad disebutkan bahwa Jihad adalah puncak tertinggi dari agama islam, Ahmad Ibn Hanbal, *al-Musnad,* ed. Shu'aib al-Arnā'ūṭ (Muassasah al-Risalah, cet. 2, 1999) no hadis 22.047.

Amerika terhadap Ali Mustafa Yaqub berkutat pada tema jihad dan perang.[99] Hal ini menunjukan betapa jihad medapatkan perhatian besar dari semua kalangan.

Permasalahan jihad yang pertama adalah bahwa setiap jihad diucapkan oleh siapapun maka *taṣawwur* pertama yang muncul pada *mindset* setiap kita adalah perang fisik antara dua kelompok muslim dan kelompok yang menyerangnya. Tidak ada makna lain dari kata jihad kecuali perang dengan mengangkat senjata. Al-Būṭī pun sadar akan fakta ini bahwa setiap disebut kata jihad maka yang terlintas di setiap orang adalaha perang.[100] Tidak hanya di dunia timur tengah yang banyak negara telah hancur luluh lantak menjadi korban isu jihad, Indonesia pun masyarakatnya banyak mamahami jihad hanya dengan perang. Tidak lama ini, beberapa bulan yang lalu di penghujung akhir tahun 2020 muncul beberapa baliho bertuliskan bahwa jihad itu adalah perang.[101] Kalau kita buka kitab-kitab fikih pada bagian bab jihad, maka yang muncul adalah perang. Sangat wajar jika pada akhirnya muncul pertanyaan dari jurnalis amerika, apakah di dalam ajaran islam memang ada ajaran yang memperbolehkan umatnya membunuh orang non muslim.[102] Di sini al-Būṭī mencoba meluruskan pemahaman jihad dengan memaksimalkan teori dan kaidah-kaidah usul fikih.

Beberapa kaidah dan teori yang dilakukan oleh al-Būṭī dalam upaya meluruskan pemahaman jihad. Seperti kaidah usul

---

99 Ali Mustafa Yaqub, *Islam Between War and Peace,* (Ciputat: Maktabah Dār al-Sunnah, cet. 3, 2016), hal. 11, 18, 26.

100 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād: Kaifa Nafhamuhū wa Kaifa Numārisuhū,* (Damaskus: Dār al-Fikr, cet. 1, 1993), hal. 22.

101 Pengalaman penulis menemukan banyak baliho di beberapa tempat umum di pinggir jalan raya sekitaran ciputat, tepatnya di daerah kertamukti. Kejadiannya di akhir penghujung tahun 2020 yang kemungkinan besar dipasang oleh oknum simpatisan FPI. Pada baliho tersebut terdapat tulisan dalam bahasa arab yang kurang lebih redaksinya seperti berikut; الجهاد هو الجهاد القتالي

102 Ali Mustafa Yaqub, *Islam Between War and Peace,* (Ciputat: Maktabah Dār al-Sunnah, cet. 3, 2016), hal. 11.

fikih berbasis kebahasaan, penggalian *'illat,* dan yang lainnya. Untuk mendapatkan pemahaman yang untuh terkait jihad, al-Būṭī membagi ayat yang berbicara jihad pada dua bagian, ayat yang turun di makkah dan ayat yang turun di madinah. Berikut ayat jihad yang turun di Makkah;

فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا

"Maka janganlah menaati orang-orang kafir dan jihadilah mereka dengan al-Qur'ān dengan jihad yang besar". (QS. al-Furqan: 52)

ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ

"Kemudian, sesungguhnya tuhanmu terhadap mereka yang hijrah setelah diberi cobaan kemudian berjihad dan bersabar, sesungguhnya tuhanmu setelah itu adalah maha pengampun dan maha penyayang". (QS. al-Nahl: 110)

Al-Būṭī mengutip beberapa pendapat ahli tafsir, bahwa kedua ayat ini adalah ayat-ayat yang turun di Makkah, meskipun berbicara jihad. Dalam penafsirannya, makna jihad di sini bukanlah perang, tetapi lebih pada dakwah mengajak orang makkah untuk memeluk agama Islam serta berdialog dengan mereka untuk mematahkan argumen tradisi dan budaya yang mereka warisi dari nenek moyangnya dengan menggunakan al-Qur'an sebagai pedoman berdialog. Termasuk diantara makna jihad di sini adalah bersabar dan mempertahankan kebenaran meskipun harus menerima berbagai ancaman dari orang kafir makkah.[103]Ini artinya bahwa jihad tidak selalu memiliki arti perang dan perlawanan fisik. Tetapi pada jihad dalam bentuk dialog untuk mematahkan argumen lawan.

103 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād: Kaifa Nafhamuhū wa Kaifa Numārisuhū,* (Damaskus: Dār al-Fikr, cet. 1, 1993), hal. 20.

Sebagaimana al-Būṭī, beberapa akademisi berpandangan sama, bahwa jihad juga dapat diartikan sebagai jihad dakwah dan menjelaskan pesan islam serta jihad dengan cara bersabar, seperti Rif'at Husnul Ma'āfī. Menurutnya, jihad tidak selalu berarti perang.[104] Jihad seperti ini oleh Yusuf al-Qaḍāwī disebut dengan jihad sipil atau *jihad madanī.*[105] Jauh sebelumnya, Ibn al-Qayyim membagi jihad pada empat bagian, *Jihād al-Nafs, Jihād al-Syaiṭān, Jihād al-Munāfiqīn, Jihād al-Kuffār* yang masing-masing dari keempat macam jihad ini dibagi lagi menjadi tiga belas tingkatan.[106]

Terdapat beberapa ayat yang secara redaksi serupa, namun memiliki makna yang berbeda, seperti ayat berikut;

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّار

"Wahai Nabi, Jihadilah orang-orang kafir". (QS. al-Tahrim: 9)

Ali al-Ṣābūnī mengutip perkataan Sayyidina Ibnu Abbas, bahwa maksud jihad di sini adalah jihad perang dengan pedang.[107] Hal ini menunjukkan bahwa ayat ini adalah bagian dari ayat madaniyāt yang menshari'atkan perang fisik melawan orang kafir. Al-Zarkashī pun memasukkan surat al-Taḥrim sebagai bagian dari surat-surat yang turun di Madinah.[108] Kedua

104 Rif'at Husnul Ma'āfī, Konsep Jihad dalam Prespektif Islam dalam Jurnal Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam, vol. II, no I, 2013, hal. 138.

105 Yusuf al-Qarḍāwī, *Fiqh al-Jihād: Dirāsah Muqāranah li Aḥkāmihī wa Falsafatihī fī Ḍau'i al-Kitābi wa al-Sunnah* (Kairo: Maktabah Wahbah, vet. 4, 2014), vol. 1, hal. 55.

106 Muhammad ibn Abi Bakr Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khairi al-'Ibād,* (Beirut: Muassasah al-Risālah, cet. 27, 1994), vol. 3, hal. 9.

107 Muhammad Alī al-Ṣābūnī, *Ṣafwatu al-Tafāsīr,* (Kairo: Dār al-Ṣābūnī, cet. 1, 1997), vol. 3, hal. 387.

108 Abu Abdillah Badruddīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī Ulūm al-Qur'ān,* ed. Muhammad Abdu al-Faḍl Ibrāhīm, (Beirūt: Dār Iḥyā al-Kutub al-Arabiyah, cet. 1, 1957), vol. 1, hal. 187.

macam ayat ini meskipun memiliki redaksi yang sama, yaitu perintah jihad, tetapi memiliki makna yang berbeda. Al-Zarqāni menyebutkan, bahwa diantara faidah mengetahui mana ayat yang makkiyat dan mana ayat yang madaniyat adalah untuk mengetahui proses pemberlakuan shari'at yang berangsur-angsur.[109]

Berikut beberapa hadis yang menguatkan bahwa jihad tidak selalu bermakna perang, tetapi bermakna konsisten atas kebenaran pada kondisi yang mengancam keamanan jiwa. Seperti hadis; *"Sebaik-baik jihad adalah ucapan benar di hadapan penguasa yang dzalim".*[110] Serta hadis *"Orang mujahid adalah orang yang berjihad melawan nafsunya karena Allah".*[111]

---

109 Muhammad Abdul Adzīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī Ulūm al-Qur'ān,* (Maṭba'ah Isa al-Halbī, cet. 3, tt), vol. 1, hal. 192.

110 Teks lengkapnya adalah sebagai berikut;

عن طارق بن شهاب أن رجلا سأل النبي ﷺ وقد وضع رجله في الغرز : أي الجهاد أفضل قال كلمة حق عند سلطان جائر

"Diriwayatkan dari Ṭāriq bahwa seorang lelaki bertanya kepada Rasulullah – Ṣallallahu alaihi wa sallam -, jihad yang bagaimana yang paling utama? Rasulullah bersabda: Ucapan yang benar di sisi pemimpin yang dzalim".

Abu Abdirrahmān Ahmad ibn Shu'aib al-Nasā'ī, *al-Mujtabā min al-Sunan,* ed. Abdul Fattāh Abū Ghuddah, (Aleppo: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyah, cet. 2, 1986), vol. 7, hal. 161.

111 Teks lengkapnya adalah;

قال رسول الله ﷺ، في حجة الوداع: «ألا أخبركم بالمؤمن، من أمنه الناس على أموالهم، وأنفسهم، والمسلم من سلم الناس من لسانه، ويده، والمجاهد من جاهد نفسه في طاعة الله، والمهاجر من هجر الخطايا والذنوب

"Rasulullah bersabda pada haji wada': Ayo aku kabarkan kepada kalian tentang orang mukmin, yaitu orang yang membuat manusia merasa aman pada harta dan jiwa mereka. Dan orang muslim adalah orang yang membuat manusia lainnya selamat dari mulut dan tangannya. Orang mujahid adalah orang yang melawan nafsunya dalam jalan Allah. Orang hijrah adalah mereka yang menjauhi kesalahan dan dosa".

Abū Ḥātim Muhammad Ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīh Ibn Ḥibbān,* ed. Shuaib al-

Dalam kajian disiplin ilmu usul fikih, tidak ditemukan kajian teori dan konsep ayat makkiyat dan madaniyat. Pembagian ayat menjadi makkiyat dan madaniyat hanya dibahas dalam disiplin *'Ulūm al-Qur'ān.* Sementara dalam ilmu usul fikih tidak ditemukan kecuali pada bagian metode *tarjīh.* Ilmu usul fikih lebih pada bagaimana cara mengolah nas ayat dan ahdis untuk menghasilkan hukum fikih, dan tidak berbicara tentang bagaimana memahami ayat-ayat makkiyat dan madaniyat. Padahal mengetahui ayat-ayat makkiyat dan madaniyat memiliki banyak faidah. Al-Zarqānī menyebutkan setidaknya terdapat tiga manfaat dari pengetahuan makkiyat dan madaniyat, pertama membantu dalam membedakan ayat yang *n>sikh* dari ayat yang *mansūkh.* Kedua, membantu mengetahui proses pemberlakuan shari'at yang berangsur-angsur. Ketiga, menambah keyakinan atas selamatnya al-Qur'ān dari terjadinya perubahan.[112]

Pembagian ayat menjadi makkiyāt dan madaniyā>t sebenarnya juga memiliki korelasi dengan kajian ahli usul fikih, yaitu ketika mereka membicarakan *ta'āruḍ al-adillah* atau terjadinya kontradiksi dalil-dalil. Al-Subkī menjelaskan, bahwa jika terdapat dua nas yang memiliki kesamaan dalam kekuatan dan keumuman, dan diketahui mana ayat yang turun belakangan, maka ayat yang turun belaknga menjadi *nāsikh* terhadap ayat yang turun pertama.[113] Memiliki kemampuan membedakan ayat makkiyāt dan madaniyāt tentu sangat membantu dalam upaya penggalian hukum. Abdullah bin Bayyah membeberkan alasan kenapa para ahli usul tidak banyak menyinggung konsep *naskh* yang berkaitan erat dengan pembagian ayat makkiyāt dan madaniyāt, menurutnya, konsep *naskh* bukan domain usul fikih.

Arnāūṭ, (Beirut: Muassasah al-Risalah, cet. 1, 1988), vol. 11, hal. 204.

112 Muhammad Abdul Adzīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī Ulūm al-Qur'ān,* (Maṭba'ah Isa al-Halbī, cet. 3, tt), vol. 1, hal. 192.

113 Tājuddīn Abdul Wahhāb al-Subkī, *al-Ibhāj fī Sharḥi al-Minhāj 'alā Minhāj al-Wuṣūl Ilā 'ilm al-Uṣūl,* ed. Sha'bān Muhammad Ismāil, (Makkah: al-Maktabah al-Makkiyah, cet. 2, 2011), vol. 3, hal. 1797.

Menurutnya, *naskh* bukanlah bagian dari pembahasan *dilālat al-alfādz* yang merupakan domain utama ahli usul fikih.[114]

Di sini nampak bahwa al-Būṭī berupaya menggunakan teori-teori dan kaidah-kaidah yang ada dalam ulūm al-Qur'ān dan mengadopsinya ke dalam bagian dari penggalian hukum fikih dari al-Qur'ān. Meski demikian, al-Būṭī tetap tidak menganggap bahwa jihad fase Makkah telah di-*mansūkh* dengan jihad Madinah. Menurutnya, jihad dalam artian berdialog dengan al-Qur'ān serta mempertahankan keimanan dalam kondisi yang sulit tetap berlaku pada setiap manusia muslim di setiap saat.[115]

Dengan pemetaan ayat jihad menjadi makkiyāt dan madaniyāt al-Būṭī membagi jihad menjadi dua; jihad dengan argumen dan jihad fisik perang. Jihad dengan argumen dan sabar atas setiap cobaan menjadi kewajiban setiap orang muslim di setiap waktu. Jihad yang semacam ini ibarat makanan yang selalu dibutuhkan oleh setiap orang di setiap saat. Tidak ada perbedaan antara orang sakit dan orang sehat, semua membutuhkan makanan pokok. Sementara jihad dengan artian berperang dengan duel fisik, maka ini diibaratkan dengan obat yang hanya dibutuhkan saat kondisi darurat saja. Sebagaimana Rasulullah dengan para sahabatnya ketika di Makkah selalu menggunakan jihad dengan makna pertama, yaitu dengan argumen dan sabar atas ujian. Sementara ketika Rasulullah tiba di Madinah dan berperang telah diizinkan, maka Rasulullah dan para sahabatnya tidak selalu berperang. Dalam rentang sepeuluh tahun hanya terjadi beberapa perang saja, dan itu dilakukan dalam kondisi darurat saja.

Pemetaan ayat jihad menjadi makkiyāt dan madaniyāt sering alfa dalam pembahasan jihad ketika dilakukan oleh ahli fikih atau ahli usul. Ayat yang selalu muncul adalah ayat-ayat

114 Abdullah ibn Bayyah, *Amālī al-Dilālāt wa Majālī al-Ikhtilāfāt,* (Makkah: al-Maktabah al-Makkiyah, tc, tt), hal. 166.

115 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād: Kaifa Nafhamuhū wa Kaifa Numārisuhū,* (Damaskus: Dār al-Fikr, cet. 1, 1993), hal. 22.

madaniyāt yang memang mengarah pada perang fisik.

Berbeda dari kesimpulan al-Būṭī, Muhammad ibn Abd Wahhāb, pendiri aliran Wahhābiyah, berpandangan bahwa jihad itu adalah perang dengan mengangkat senjata terhadap siapa saja yang tidak satu ideologi dengannya. Dalam kesimpulan Irsyad, Ibn Abdil Wahhab ini tidak hanya menyeru untuk berjihad memerangi mereka yang non muslim atau kafir, orang muslim yang dianggap tidak satu ideologi pun juga boleh diperangi. Alasannya sederhana, orang muslim yang tidak satu ideologi sudah dianggap sebagai orang non muslim, atau musyrik.[116] Tidak jauh berbeda dari pemahaman Ibn Abdil Wahhab, Sayyid Quṭb juga berpandangan bahwa jihad itu adalah perang dengan mengangkat senjata melawan non muslim atas nama keadilan melawan ketidak adilan dan penindasan dari semua yang dianggap anti terhadapa Islam. Jihad perang ini wajib diikuti oleh sluruh orang muslim untuk mempertahankan Islam, sehingga siapa saja dari kalangan orang muslim yang tidak ikut serta ataupun tidak sejalan dengannya maka dianggap murtad yang wajib diperangi juga atau dibunuh.[117]

Kedua dari tokoh ini meskipun berpandangan sama, yaitu jihad sebagai perang yang bahkan harus dilakukan meskipun lawannya sebenarnya adalah orang muslim yang berbeda pandangan, tetapi keduanya memiliki akar yang berbeda. Jika dalam pandangan Ibn Abd Wahhab orang muslim yang tidak satu ideologi akan dianggap sebagai musyrik, maka dalam pandangan Sayyid Quṭb orang muslim yang tidak ikut berpartisipasi memerangi orang kafir adalah murtad. Memang keduanya berbeda penamaan, tetapi memiliki sikap yang sama,

116 Muhammad Irsyad, Jihad Dalam al-Qur'ān: Studi Atas Penafsiran al-Būṭī Tentang Jihad, (Tesis, UIN Alauddin Makasar, 2016), hal. 127.

117 Nasaruddin Umar, dalam Deradikalisaasi Pemahaman al-Qur'ān dan Hadis, h.118. Bandingkan dengan Butami Saladin, Jihād dan Radikalisme Menurut Quraish Shihab dan Sayyid Quṭb *dalam* Jurnal Nuansa, Vol. 15 No. 2, Juli – Desember 2018, hal. 445-447.

yaitu memerangi.

Dari silang pandangan antara al-Būṭī dan Ibn Abdil Wahhab dan Sayyid Quṭb ini, terlihat pandangan yang lebih moderat dan sesuai dengan harapan dunia isnternasional terkini adalah pandangan al-Būṭī, bahwa jihad dalam islam itu tidak selalu berarti perang. Jihad akan memiliki arti perang hanya dalam kondisi tertentu, yaitu kondisi mempertahankan kedaulatan. Ini sekaligus mematahkan pandangan beberapa kalangan penulis Barat, seperti Jack Nelson Pallmeyer yang mengatakan bahwa beberapa ayat dalam al-Qur'ān dianggap telah melegitimasi kekerasan, intoleransi, dan peperangan yang menjadi penyebab terjadinya kekerasan di mana-mana.[118] Anggapan Jack Nelson ini kemungkinan dia tidak mengetahui cara memahami ayat tersebut serta tidak memahami konteks dan sebab adanya seruan jihad dalam al-Qur'ān.

Anehnya, lembaga riset bahasa Mesir dalam kamus yang mereka terbitkan, mengartikan jihad dengan makna tunggal, di sana ditulis *qitālu man laisa laum dzimmatun min al-kuffār,* yaitu memereka orang yang tidak punya jaminan dari kalangan orang kafir.[119] Padahal ayat jihād sebagaimana telah diuraikan sebelumnya tidak selalu mengarah pada perang fisik bersenjata.

2. Memahami Ayat dan Hadis Perintah Perang

Diantara persoalan yang hingga kini belum mendapatkan pemahaman yang disepakati oleh seluruh kalangan umat Islam adalah cara memahami ayat dan hadis yang menyeru agar umat islam memerangi mereka umat non muslim. Ayat dan hadis perang menjadi persoalan ketika dipahami oleh beberapa kelompok yang memahaminya secara lahiriyahnya saja sehingga

118 Jack Nelson Pallmeyer, *Is Religion Killing Us?*, (New York: Continuum, 2003), hal. 84.

119 Majma' al-Lughghah al-'Arabiyah Jumhūriyah Miṣra al-'Arabī, *al-Mu'jam al-Wasīṭ,* (Kairo: Maktabah as-Shurūq al-Dauliyah, Cetakan IV, 1429H/2008 M), hal. 147.

memicu beberapa tindakan yang merugikan banyak pihak. Kemungkinan salah satu faktornya adalah perbedaan metode yang digunakan dalam upaya memahami wahyu. Kesalahan dalam memahami ayat dan hadis perang tersebut kemudian menimbulkan tindakan yang mengancam banyak pihak, seperti teror bom yang diatasnamakan jihad, serangan kelompok tertentu yang mengatasnamakan jihad. Al-Qarḍāwi menyebutkan bahwa islamophobia atau kebencian terhadap islam menjadi semakin subur setelah peristiwa 11 september 2001.[120] Sebuah peristiwa yang (terlepas dari bagaimana kejadian aslinya) membuat nama Islam tercoreng di mata dunia Barat. Sehingga muncul asumsi bahwa Islam itu agama kekerasan dan agama terorisme.[121]

Dari sini al-Būṭī berupaya masuk meluruskan pemahaman dengan teori-teori usul fikih klasik sebagai pisau analisisnya. Sebuah metodologi yang sudah disepakati sebagai alat utama dalam memahami ayat al-Qur'ān dan hadis nabi. Al-Būṭī berupaya meluruskan pemahaman dari sisi metodologi memahami ayat dan hadis perang. Dalam melihat ayat dan hadis perang, al-Būṭī mengklasifikasi argumennya menjadi dua tema pokok; Pertama kajian *'illat* dishariatkannya perang. Kedua kajian ayat dan hadis perang.

Dalam melakukan kajian *'illat* dishariatkannya perang, al-Būṭī menyebutkan setidaknya terdapat dua arus di kalangan ahli fikih. Pertama arus yang mengatakan bahwa *'illat* dishariatkannya perang adalah karena untuk menolak serangan. Sementara arus kedua beranggapan bahwa *'illat* dishariatkannya perang adalah untuk menumpas kekafiran.[122] Kedua arus ini memiliki dampak

120 Yusuf al-Qarḍāwī, *Fiqh al-Jihād: Dirāsah Muqāranh li Aḥkāmihī wa Falsafatihī fī Ḍau'i al-Qur'āni wa al-Sunnah ,* (Kairo: Maktabah Wahbah, cet. 3, 2010), vol. 2, hal. 1483.

121 Adang Kuswaya, Melawan Islamophobia: Penerapan Tema Qur'ānī Tentang Wasathiyah, (Sukoharjo: Kekata Group, cet. 1, 2020), hal. 13.

122 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād: Kaifa Nafhamuhū wa Kaifa Numārisuhū,* (Damaskus: Dār al-Fikr, cet. 1, 1993), hal. 94.

yang sangat berbeda dan masing-masing memiliki dalil dari al-Qur'an dan al-Sunnah.

Dalil yang digunakan oleh mereka yang mengatakan bahwa *'illat* dishariatkannya perang adalah menolak serangan adalah ayat berikut;

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

"Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kalian, dan janganlan kalian melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang yang melampaui batas". (QS. al-Baqarah: 190)

Kemudian ayat;

أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّة

"Ayolah kalian memerangi kaum yang melanggar sumpah (perjanjian damai) mereka dan mereka berkeinginan mengeluarkan Rasul dan mereka memulai (perang) pertama kali". (QS. al-Tawbah: 13)

Al-Būṭī mengatakan bahwa kedua ayat ini sudah menjelaskan bahwa *'illat* mereka harus diperangi adalah karena faktor menyerang. Kedua ayat ini dan ayat yang semisal turun pada berbagai kesempatan di madinah dan bahkan beberapa bulan sebelum Rasulullah wafat.[123] Al-Būṭī tampak mendukung pendapat ini karena dianggap penyebutan *'illatnya* lebih jelas. Dalam kajian usul fikih, penentuan *'illat* seperti ini digolongkan pada metode *al-Īmā'* yang artinya adalah isyarat yang samar. Metode *al-Īmā'* secara umum bertumpu pada penyebutan

123 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād: Kaifa Nafhamuhū wa Kaifa Numārisuhū,* (Damaskus: Dār al-Fikr, cet. 1, 1993), hal. 95.

sebuah sifat bersamaan dengan penegasan sebuah hukum.[124] Pada ayat pertama terdapat penyebutan sifat, yaitu pada kata *"Yang memerangi kalian"* yang bersamaan dengan penegasan sebuah hukum sebelumnya, yaitu *"Dan perangilah di jalan Allah orang-orang"* yang dalam kajian usul fikih, perintah seperti ini berimplikasi pada hukum wajib.

Sementara pada ayat kedua, penentuan *'illat* juga menggunakan metode *al-Īmā',* seperti ayat yang pertama. Pada ayat kedua ini sifat yang disebutkan adalah melanggar sumpah dan niatan mengeluarkan Rasulullah dari Madinah. Sifat ini disebutkan bersamaan dengan penegasan sebuah perintah untuk berperang, sehingga *'illat* perintah perang di sini adalah karena orang kafir di masa itu melanggar perjanjian genjatan senjata dan melakukan perencanaan untuk mengusir Rasulullah dari Madinah. Sehingga alasan dishariatkannya perang ada dua; yaitu mereka orang kafir memerangi orang islam, dan kedua mereka orang kafir melanggar perjanjian genjatan sejata serta melakukan perencanaan penyerangan.

Sebagaimana al-Būṭī, Ali Muṣṭafā Yaqub berpandangan sama, bahwa *'illat* terjadi perang pada masa Nabi bukan karena perbedaan agama. Menurutnya bahwa orang kafir yang boleh diperangi adalah mereka yang memerangi umat islam. Ali Muṣṭafa juga menggunakan surat al-Bqarah ayat 190 sebagai dalil atas penyataannya. Ali juga menambahkan, bahwa ketika orang Yahudi Israil menyerang Palestina, itu tidak meniscayakan kebolehan umat Islam di seluruh penjuru dunia untuk memerangi orang Yahudi di negara masing-masing. Karena yang memerangi orang pelestina hanyalah orang-orang Yahudi yang ada di Palestina, sehingga yang boleh dan seharusnya diperangi hanya mereka orang Yahudi Palestina

124 Zakariyya al-Anṣāri, *Ghāyatu al-Wuṣūl Sharh Lubb al-Uṣūl wa Ḥāshiyati Ahmad Sahl Mahfūdz,* (Kajen: Ma'had Maslaku al-Huda, cet. 3, 2018), hal. 386.

yang ikut serta dalam agresi penyerangan terhadap Palestina. Orang kafir yang menyerang umat Islam inilah kemudian yang disebut dengan kafir *harbī.* Ali Muṣṭafā menambahkan bahwa salah satu istri Nabi ada yang bernama Ṣafiyya yang merupakan putri dari seorang tokoh yahudi, yaitu Ḥuyay ibn al-Akhṭab. Dalam perjalanan sejarahnya, tidak pernah tercatat bahwa Rasulullah memerangi mertuanya yang masih beragama yahudi. Seandainya alasan disyari'atkannya perang adalah kekafiran, maka ayah dari Ṣafiyya tentu telah diperangi oleh Rasulullah. [125]

Cara al-Būṭī dan Ali Muṣṭafā kelihatan memiliki argumen berbeda dalam menentukan *'illat* dishari'atkannya perang, tetapi keduanya sepakat bahwa perbedaan agama atau kekafiran saja tidak cukup untuk dijadikan *'illat* ats dishari'atkannya perang.

Adapun arus kedua yang beranggapan bahwa *'illat* dishariatkannya perang adalah kekafiran maka mereka menyandarkan pendapatnya pada beberapa dalil dari al-Qur'ān dan hadis. Dampak dari arus kedua ini adalah mereka mewajibkan umat Islam melakukan peperangan dan penyerangan terhadap negara non muslim untuk memperluas wilayah kekuasaan umat Islam. Perang yang mereka maksud bersifat wajib *kifayah* yang jika ada sebagian dari umat Islam melakukannya maka umat Islam yang lainnya tidak berdosa.[126] Berikut dalil yang mereka gunakan;

---

125 Ali Mustafa Yaqub, *Islam Between War and Peace,* (Ciputat: Maktabah Dār al-Sunnah, cet. 3, 2016), hal. 14 .

126 Seperti termaktub dalam beberapa kitab fikih klasik, seprti *Fathu al-Qarīb* yang menegaskan bahwa setelah masa Rasulullah, orang kafir dapat diklasifikasi menjadi dua kemungkinan, pertama ketiak orang kafir berada di negara mereka, maka orang kafir seperti wajib kifayah diperangi oleh umat islam minimal setahun sekali. Kedua, adalah orang kafir yang sudah memasuki negara umat islam. orang kafir kedua ini wajiba 'ain diperangi oleh umat islam. Lihat *Fatḥu al-Qarīb al-Mujīb fī Sharhi al-Taqrīb,* hal. 152.

Pesan dari kitab ini sebenarnya masih ambigu. Orang kafir disebut secara muṭlak, padahal orang kafir terbagi menjadi banyak bagian, seprti Harbī, Dzimmi, Mu'āhad, dan Musta'man. Dari ketiga kategori orang kafir ini, hanya satu yang harus diperangi, yaitu kafir harbi.

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُم

"Maka jika bulan haram sudah berlalu maka bunuhlah orang-orang musyrik dimanapun kalian temukan mereka dan tangkaplah, kepunglah, dan awasilah mereka. Maka jika mereka bertaubat dan mendirikan shalat serta menunaikan zakat maka lepaslah mereka". (QS. al-Tawbah: 5)

Serta ayat berikut;

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُون

"Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari akhir dan tidak mengharamkan apa yang Allah dan RasulNya haramkan, tidak memeluk agama yang benar diantara orang-orang yang diberi kitab hingga mereka membayar pajak sementara mereka dalam keadaan hina". (QS. al-Tawbah: 29)

Kemudian hadis Nabi berikut;

أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله

"Aku diperintahkan untuk memerangi seluruh manusia hingga mereka bersaksi bahwa tidak ada tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah rasulullah, dan mereka mendirikan shalat serta menunaikan zakat. Jika mereka sudah melakukan semua itu maka mereka telah terjaga

darah dan hartanya, kecuali dengan hak islam".[127]

Metode penetapan *'illat* yang dilakukan kelompok kedua ini sebenarnya sama dengan metode yang digunakan oleh kelompok pertama. Mereka juga menggunakan metode *al-Īmā'* yang sangat relevan pada ayat atau hadis yang di dalamnya terdapat penyebutan sifat bersamaan dengan penegasan hukum. Pada ayat pertama sifat yang disebutkan adalah "orang-orang musyrik". Sifat ini disejajarkan dengan penegasan perintah perang. Sementara pada ayat kedua sifat yang disebutkan adalah "yang tidak beriman kepada Allah dan hari akhir, dan seterusnya" yang disejajarkan dengan perintah perang. Adapun pada hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhāri dan Muslim ini, terdapat perintah memerangi yang sifatnya wajib dan hanya dikecualikan oleh syahadat. Dengan demikian, *'illat* dishariatkannya perang melawan orang kafir adalah murni kekafiran mereka. Mereka menyerang umat islam atau tidak tetapi wajib diperangi oleh umat Islam.

Dalam pandangan kelompok kedua ini, ayat perang dapat dibagi menjadi tiga fase; fase pertama adalah legalitas untuk melakukan perang ketika diserang saja. Ayat yang menegaskan ini adalah ayat ke 39 dari surat al-Hajj, yaitu ayat أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا *"Telah diizini (berperang) untuk orang-orang yang diperangi sebab mereka telah didzalimi".* Kemudian ayat yang memberi legitimasi memulai berperang dengan syarat diluar bulan-haram yang ditegaskan oleh ayat kelima dari surat al-Taubah. Kemudian pada fase ketiga, umat islam diperbolehkan memerengi orang kafir secara mutlak yang ditegaskan oleh ayat ke 41 dan ayat ke 36 dari surat al-Taubah, yaitu ayat انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا *"Pergilah kalian (untuk berperang) dalam keadann sengan dan dalam keadaan berat".* Serta ayat ke

127 Muhammad ibn Ismāil al-Bukārī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣahīh al-Mukhtaṣar min Umūri Rasulillah wa Sunanihī wa Ayyāmihī,* ed. Muhammad Zuhair (Mesir: Dār Ṭūq al-Najāt, cet. 1, 1422 H), vol. 1, hal. 14

36 dari surat yang sama, yaitu ayat وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً *"Dan perangilah orang-orang musyrik seluruhnya".*[128]

Al-Būṭī mencoba menganalisa argumen kelompok kedua ini dengan beberapa teori dari disiplin ilmu usul fikih dan dari beberapa disiplin ilmu yang lainnya. Konsep usul fikih yang digunakan oleh al-Būṭī adalah konsep pengujian *'illat* yang disebutkan oleh kelompok kedua. Dalam disiplin ilmu usul fikih, terdapat pengujian *'illat* agar alasan dari sebuah hukum menjadi kuat yang disebut dengan *Nawāqiḍ al-'Illat* atau *al-Qawādiḥ* yang berarti perusak *'illat.* Konsekuensinya, jika sebuah *'illat* terbukti ditemukan satu dari sekian banyak macam *nawāqiḍ* maka perumusan *'illat* terhadap sebuah hukum menjadi gugur.

Al-Subkī menyebutkan setidaknya terdapat enam hal yang dapat menggugurkan klaim sebuah *'illat.* Pertama adalah *al-Naqḍ,* yaitu terungkapnya sifat yang dianggap sebagai *'illat* tetapi hukumnya tidak ada.[129] Seperti ada orang yang mengatakan bahwa alasan diharamkannya khamr kerena merupakan benda cair. Maka kita katakan kepadanya, ini ada air yang merupakan benda cair, tapi dihalalkan oleh Nabi. Air memiliki sifat yang dianggap sebagai *'illat* keharaman khamr, tetapi air tidak diharamkan oleh agama, berarti klaim bahwa sifat cair merupakan alasan diaharamkannya khamr adalah batal.[130]

---

128 Abu al-'Abbās Ahmad ibn Hajr al-Haitamī, *Tuḥfatu al-Muḥtāj bi Sharḥi al-Minhāj,* ed. Abdullah Mahmud Muhamad (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, cet. 3, 2010) vol. 4, hal. 181. Lihat juga Syamsuddīn Muhammad al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughni al-Muḥtāj ilā Ma'rifati Ma'ānī Alfādzi al-Minhāj,* ed. Ali Muhammad Mu'awwaḍ dan Adil Ahmad Abdul Maujūd, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, cet. 2, 2009), vol. 4, hal. 240

129 Tājuddīn Abdul Wahhāb al-Subkī, *al-Ibhāj fī Sharh al-Minhāj 'alā Minhāj al-Wuṣūl ilā 'Ilmi al-Uṣūl,* ed. Muhammad Sha'bān Ismā'īl, (Makkah: al-Maktabah al-Makkiyyah, cet. 2, 2011), vol. 3, hal. 1575.

130 ***Kedua,*** *'Adam al-Ta'thīr* atau tidak adanya pengaruh yang oleh para ahli usul didefinisikan dengan "pembuktian bahwa hukum tetap berlangsung meskipun tanpa adanya *'illat* yang dianggap sebagai *'illat.* Contohnya adalah adanya anggapan bahwa alasan diharamkannya khamr karena selain ia memabukkan ia juga benda cair, maka alasan ini dibantah

Dalam konteks ayat perang ini, al-Būṭī membuktikan kesalahan anggapan *'illat* perang adalah karena mereka kafir. Pembuktian yang dilakukan al-Būṭī adalah dengan menghadirkan ayat yang menafikan perang dan bahkan melarang umat Islam melakukan perang dengan orang-orang yang sudah jelas memenuhi *'illat* yang disangkakan oleh kelompok kedua ini. ayat tersebut adalah surat al-Taubah ayat keenam, yaitu ayat;

---

dengan ganja yang juga diharamkan meskipun ia tidak cair. ***Ketiga,*** adalah *al-Kasr,* yaitu pembuktian bahwa *'illat* yang disangkakan adalah sia-sia dan tidak berpengaruh, seperti anggapan bahwa kenapa shalat *khauf* itu tetap wajib dilakukan meskipun dalam keadaan tidak aman, sebagian beranggapan bahwa alasannya adalah karena shalat *khauf* itu adalah shalat yang harus di*qaḍā'* maka wajib dilaksanakan pada waktunya. Kemudian alasan ini dibuktikan ketidakakurasiannya, bahwa bukan hanya shalat yang harus diqaḍa, tetapi hanji juga wajib diqaḍā tapi tidak wajib dalam kondisi perang dan tidak aman. Berarti bukan karena ia shalat, tetapi karena ia ibadah. Namun, alasan karena ia ibadah juga terbantahkan dengan adanya ibadah puasa bagi perempuan haiḍ, dia wajib mengqaḍa' tetapi tidak wajib melaksanakannya pada waktunya. ***Keempat,*** al-Qalb atau membalikkan fakta untuk membuktikan bahwa *'illat* yang disebutkan tidak tepat. Seperti alasan madzhab hanafiyah yang mengatakan bahwa alasan cukupnya mengusap kepala saat wuḍū dengan sekitar seperempat kepala, alasannya karena mengusap kepala adalah bagian dari rukun wuḍū, maka tidak boleh mengusap dnegan batasan minimal, sebagaimana membasuh wajah, maka alasan ini diabalik kepada mereka, jika memang alasannya demikian, lalu kenapa mesti dibatasi seperempat?. ***Kelima,*** *al-Qaulu bi al-Mūjab,* yang dapat didefinisikan dengan memuktikan kesalahan dugaan *'illat* dengan membuktikan bahwa *'illat* yang disebutkan akan berakibat pada hukum kebalikannya. Seperti seseorang mengatakan, bahwa alasan tidak bolehnya maulid adalah karena ia tidak pernah dilaksanakan di masa Nabi. Lalu alasan tersebut diterima, tetapi akan berdampak pada keharaman kajian yang dilakukan oleh mereka yang menganggap *'illat* tersebut. ***Keenam***, *al-Farq* atau membuktikan bahwa anggapan *'illat* pada sebuah qiyas sebenarnya adalah *qiyās ma'a al-fāriq*. Seperti pandangan madzhab hanafi yang mengatakan bahwa setiap benda najis yang keluar dari tubuh dapat membatalkan wuḍū' meskipun bukan dari jalur kemaluan dengan *'illat* keluar benda najis. Lalu alasan tersebut dibantah, bahwa batalnya wuḍū' ketika keluar sesuatu dari kemaluan alasannya adalah karena keluar sesuatu dari kemaluan, sehingga menyamakan benda najis yang keluar dari selain kemaluan dengan sesuatu yang keluar dari kemaluan adalah *qiyās ma'a al-fāriq*. Selengkapnya lihat Tājuddīn Abdul Wahhāb al-Subkī, *al-Ibhāj fī Sharh al-Minhāj 'alā Minhāj al-Wuṣūl ilā 'Ilmi al-Uṣūl,* ed. Muhammad Sha'bān Ismā'īl, (Makkah: al-Maktabah al-Makkiyyah, cet. 2, 2011), vol. 3, hal. 1575 – 1659.

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ

"Dan jika terdapat seorang musyrik meminta perlindungan kepadamu maka lindungilah dia hingga dia mendengar firman Allah". (QS. al-Tawbah: 6)

Jika *'illat* dari dishariatkannya perang adalah kekafiran maka kenapa orang kafir seperti ini malah diperintahkan oleh Allah untuk dilindungi. Padahal *'illat* yang disangkakan oleh kelompok kedua ini sudah ada pada dirinya, tetapi tidak berpengaruh. Ini menajdi bukti bahwa *'illat* yang mereka sangkakan adalah tidak tepat. Dan ayat ini sebenarnya mendukung kelompok pertama yang mengatakan bahwa alasan dishariatkannya perang adalah karena serangan. Dan ketika orang kafir tidak melakukan penyerangan, dan malah mereka meminta perlindungan maka Allah dan Rasulullah menjamin keamanannya.[131]

Untuk menguatkan argumennya, al-Būṭī kemudian menghadirkan ayat selanjutnya, yaitu ayat ke tujuh dari surat yang sama, yaitu surat al-Taubah;

كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُم

"Bagaimana mungkin orang musyrik memiliki perjanjian di hadapan Allah dan RasulNya kecuali mereka yang kalian ambil janjinya di sisi masjid haram, maka selama mereka konsisten (terhadap janjinya) kepada kalian, maka konsistenlah kalian terhadap mereka". (QS. al-Tawbah: 7)

Seperti pada ayat sebelumnya, ayat ini digunakan oleh al-Būṭī untuk membuktikan bahwa anggapan *'illat* dishariatkannya

131 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād: Kaifa Nafhamuhū wa Kaifa Numārisuhū,* (Damaskus: Dār al-Fikr, cet. 1, 1993), hal. 99.

perang adalah karena perbedaan agama. Seandainya alasannya adalah kekafiran, maka Allah tidak akan memberi mereka kesempatan untuk melakukan perjanjian dan tidak akan memerintahkan umat Islam untuk konsisten terhadap perjanjian tersebut.[132] Argumen al-Būṭī ini diamini oleh al-Qarḍāwī sambil menguatkannya dengan kutipan dari tokoh-tokoh madzhab Hanafi. Al-Baburti mengungkap alasan kenapa jihad perang itu statusnya wajib kifayah dan bukan wajib *ainī,* menurutnya, perang itu pada dasarnya adalah merusak. Merusak dan memporak-porandakan sebuah negara dan menghanguskan manusia. Jihad perang dishariatkan karena dalam rangka mengagungkan agama Allah dan menolak keburukan sebisa mungkin dari umat Islam.[133] Jauh sebelum keduanya, Ilkiya al-Hirāsi mengatakan menafsirkan ayat فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم bahwa ketika kedua belah pihak, pihak umat islam dan pihan orang kafir sama-sama dalam konsistensi maka keduanya akan sama-sama wajib menjaga keberlangsungan janji dari lawannya.[134]

Adapun mengenai hadis *"Aku diperintahkan untuk memerangi seluruh manusia hingga mereka bersaksi tidak ada tuhan selain Allah dan Muhammad utusan Allah"* maka sebagaimana disebutkan bahwa hadis tersebut adalah hadis riwayat al-Bukhari dan Muslim. Hadis tersebut disebutkan secara berulang-ulang di dalam kedua kitab hadis induk ini. Tepatnya al-Bukhari meriwayatkan tujuh kali di berbagai bab berbeda, Muslim meriwayatkan tiga kali di berbagai bab yang

---

132 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād: Kaifa Nafhamuhū wa Kaifa Numārisuhū,* (Damaskus: Dār al-Fikr, cet. 1, 1993), hal. 100.

133 Yusuf al-Qarḍāwī, *Fiqh al-Jihād: Dirāsah Muqāranh li Aḥkāmihī wa Falsafatihī fī Ḍau'i al-Qur'āni wa al-Sunnah,* (Kairo: Maktabah Wahbah, cet. 3, 2010), vol. 2, hal. 393. Lebih lengkapnya lihat Muhamamd ibn Muhammad ibn Mahmud Akmaluddin al-Bābartī, *al-'Ināyah Sharh al-Hidāyah,* (Beirut: Dār al-Fikr, tc. Tt), vol. 5, hal. 438.

134 Ali ibn Muhammad Ilkiyā al-Hirāsī, *Ahkām al-Qur'ān,* ed. Musa Muhamad Ali dan Izzah 'Aṭiyyah, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, cet. 2), vol. 4, hal. 181

berbeda juga. Ditambah lagi hadis tersebut juga diriwayatkan oleh banyak penghimpun hadis-hadis.

Meski demikian, tidak banyak ditemukan komentar para pensharah hadis ini terkait maksud perintah perang dalam hadis ini. Misalnya Ibnu Hajar ketika memberi penjelasan terhadap hadis ini membuat sebuah pertanyaan yang kemudian dijawab sendiri, pertanyaan yang mungkin muncul dari hadis tersebut adalah; apakah hadis tersebut bermakna perintah wajibnya memerangi setiap orang yang enggan mengakui kalimat tauhid? Ibnu hajar menjawab dengan enam jawaban, yaitu; pertama, ada dugaan bahwa hadis ini sudah dimansukh dengan ayat-ayat pajak dan perjanjian damai. Kedua, hadis ini termasuk hadis yang umum yang sudah diberlakukan *takhṣīṣ* terhadap sebagiannya. Ketiga, hadis ini termasuk hadis dengan redaksi umum tetapi yang dimaksud adalah khsus orang musyrik dan bukan ahlu kitab. Keempat, maksud syahadat dalam hadis tersebut adalah mengagungkan kalimat Allah dan menghinakan orang yang menolaknya, dan ini bisa dengan cara kewajiban pajak atau perdamaian *mu'āhadah.* Kelima, maksud dari perang dalam hadis adalah perang atau yang menggantikannya seperti pajak. Keenam, bahwa tujuan dari penetapan kewajiban pajak adalah agar mereka terdesak untuk masuk Islam, sehingga maksud dari hadis ini adalah "hingga mereka masuk Islam atau berkomitmen membayar pajak".[135] Penjelasan para tokoh yang lain tidak jauh berbeda dari apa yang dijelaskan oleh Ibn Hajar ini.

Dalam tinjauan penulis, kemungkinan-kemungkinan yang dibangun oleh Ibn Hajar ini sebenarnya belum menjawab permasalahan yang sebenarnya. Pertama, pada jawaban pertama Ibnu Hajar hanya mengatakan "dugaan adanya *naskh*", sehingga jawaban ini tidak kuat. Jawaban kedua bahwa hadis

135 Ahmad Ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqallāni, *Fathu al-Bārī Sharh Ṣahīh al-Bukhārī,* ed. Muhibbuddīn al-Khaṭīb (Beirut: Dār al-Ma'rifah, cet. 1, 1379) vol. 1, hal. 77

ini sudah di*takhṣiṣ,* tetapi yang di-*takhṣiṣ* hanya kata "manusia" menjadi orang musyrik. Sehingga *takhṣīṣ* di sini tidak mengarah pada hukum perintah memerangi manusia. Untuk jawaban ketiga sama dengan jawaban kedua. Untuk jawaban keempat, jika kata "bersaksi tiada tuhan selain Allah" ditakwil menjadi perdamaian maka ini sangat jauh. Karena diantara syarat takwil adalah tidak mungkinnya makna yang asli, sementara pada hadis ini, makna asli masih sangat memungkinkan, sehingga takwilnya kurang pas. Untuk jawaban kelima, bahwa maksud dari perang adalah perang atau yang menggantikannya, maka ini juga tidak merubah status wajibnya memerangi. Begitu juga dengan jawaban keenam.

Selain Ibn Hajar juga terdapat beberapa tokoh lainnya yang menjelaskan maksud hadis ini secara khusus, diantaranya Muhamamd al-Ghazāli, sebagaimana dikutip oleh al-Qarḍāwī. Menurutnya, huruf ال pada kata الناس bukan *li al-Jins* yang berimpikasi makna umum, tetapi ia adalah ال للعهد yang berimplikasi pada makna khusus, yaitu orang kafir arab saja.[136] Penjelasan dari Muhamamd al-Ghazāli di sini mirip dengan salah satu jawaban yang diungkap oleh Ibn Hajar.

Di antara mereka terdapat Mahmud Abbas 'Aqqad yang mencoba menjelaskan makna hadis tersebut. al-'Aqqād mengatakan, bahwa pada mulanya Rasulullah beserta umat Islam melakukan perjanjian perdamaian dengan orang-orang musyrik. Tetapi setiap Rasulullah beserta umat Islam kometmen terhadapa perjanjian, orang musyrik selalu melanggar perjanjian dan begitu seterusnya. Hingga pada akhirnya perjanjian dengan orang musyrik menjadi perjanjian sia-sia yang membuat mereka hanya menggunakan perjanjian perdamaian hanya untuk menyiapkan serangan selanjutnya. Sejak saat itu juga

136 Yusuf al-Qarḍāwī, *Fiqh al-Jihād: Dirāsah Muqāranh li Aḥkāmihī wa Falsafatihī fī Ḍau'i al-Qur'āni wa al-Sunnah,* (Kairo: Maktabah Wahbah, cet. 3, 2010), vol. 1, hal. 350.

Rasulullah beserta umat Islam merasa tidak aman dengan keberadaan mereka yang membuat Rasulullah memberi dua pilihan; perang atau tunduk pada hukum Islam. Dan inilah makna dari hadis *"Aku diperintahkan untuk memerangi seluruh manusia hingga mereka bersaksi tiada tuhan selain Allah".* Hal yang sama pun beraku untuk ahli kitab yang berupaya bersekutu dengan orang musyrik yang perjanjian perdamaiannya sudah tidak bisa dipertanggungjawabkan. Dalam hal ini turunlah ayat; *"Perangilah mereka yang tidak beriman kepada Allah dan hari akhir dan tidak mengharamkan apa yang Allah haramkan dan tidak memeluk agama yang benar dari kalangan ahli kitab hingga mereka membayar pajak dalam keadaan hina". (al-Taubah: 29)* [137]

Pejelasan al-'Aqqād ini sedikit berbeda dari penjelasan al-Ghazali dan Ibnu Hajar sebelumnya. Dalam pandangannya, perintah memerangi manusia dalam hadis tersebut dilatarbelakangi perjanjian yang tidak pernah ditepati oleh musuh orang islam pada saat itu. Sehingga serangan yang dianjurkan dalam hadis ini sebenarnya dalam rangkan melawan serangan yang kemungkinan besar akan dilakukan oleh musuh orang Islam. Dan ini sudah selaras dengan pernyataan kelompok pertama yang mengatakan bahwa alasan disyariatkannya perang adalah untuk melawan serangan, sebagaimana telah diuraikan sebelumnya.

Argumen al-'Aqqād ini mirip dengan argumen al-Būṭī. Tetapi al-Būṭī lebih pada penguatan argumen dengan panalaran usul fikihnya, yang tidak dilakukan oleh al-'Aqqād dalam ulasannya. Dalam pandangannya, hadis tersebut tidak mengimplikasikan perintah untuk memerangi seluruh manusia begitu saja. Alasannya, hadis tersebut lebih memilih redaksi أقاتل yang merupakan fiil yang berfaidah *al-Mushārakah* yang berarti adanya reaksi dari kedua belah pihak. Jika satu pihak menyerang

137 Mahmūd Abbās al-'Aqqād, *Haqāiq al-Islām wa Abāṭīl Khuṣūmihī,* hal. 234-236.

pihak lain yang tidak melakukan perlawanan apapun maka tindakan tersebut tidak termasuk pada kategori أقاتل. Bahkan kata أقاتل tidak bisa berlaku kecuali kepada sebuah tindakan serangan terhadap kelompok yang memulai serangan. Adapun kelompok yang memulai melakukan serangan maka tidak layak disebut مقاتل, tetapi lebih pas disebut قاتل. Sehingga makna hadis tersebut adalah *"Aku diperintahkan untuk melawan setiap rintangan yang mengganggu dakwahku terhadap manusia untuk bertauhid kepada Allah, jika melawan rintangan tersebut harus berakhir dengan perang maka perang itu juga menjadi wajib atas perintah Allah.*[138]

Argumen kebahasaan yang dibangun oleh al-Būṭī sebelumnya pernah disinggung juga oleh Ibnu Hajar, tetapi pada konteks yang berbeda. Yaitu pada konteks orang yang meninggalkan shalat. Menurutnya, menggunakan hadis ini sebagai dalil untuk membunuh orang yang meninggalkan shalat perlu dikaji ulang, karena adanya perbedaan makna antara kata أقاتل dan أقتل. Bolehnya memerangi مقاتلة tidak meniscayakan bolehnya membunuh قتل.[139] Jika menggunakan hadis ini untuk membunuh orang yang meninggalkan shalat dianggap batal, maka menggunakan hadis ini untuk memerangi orang non muslim adalah lebih batal lagi. Karena orang Islam yang meninggalkan shalat sudah memiliki perjanjian untuk kometmen pada aturan Islam dengan syahadatnya, sementara orang non muslim belum memilik perjanjian untuk kometmen pada aturan Islam karena mereka belum bersyahadat.[140]

---

138 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād: Kaifa Nafhamuhū wa Kaifa Numārisuhū,* (Damaskus: Dār al-Fikr, cet. 1, 1993), hal. 59.

139 Ahmad Ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqallāni, *Fathu al-Bārī Sharh Ṣahīh al-Bukhārī,* ed. Muhibbuddīn al-Khaṭīb (Beirut: Dār al-Ma'rifah, cet. 1, 1379 H) vol. 1, hal.76

140 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād: Kaifa Nafhamuhū wa Kaifa Numārisuhū,* (Damaskus: Dār al-Fikr, cet. 1, 1993), hal. 61. Lihat juga Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭi, *Yughāliṭūnaka idz Yaqūlūna,* (Damaskus: al-Ṣiddīq lil al-Ulūm, 2010), hal. 261-264.

Oleh karena itu al-Būṭī membagi faktor perang yang yang terjadi pada masa nabi menjadi dua macam. Pertama, perang yang dilakukan untuk melawan serangan musuh yang mereka sudah menyerangnya, seperti yang terjadi pada perang badar. Kedua, perang yang dilakukan untuk menyerang kelompok yang sudah diketahui sudah mengatur taktik untuk menyerang umat islam, seperti yang terjadi pada perang dengan Bani Quraidzah. Dan kedua perang ini adalah sama-sama dengan *'illat* atau alasan serangan.

Argumen al-Būṭī hampir berkutat pada penalaran kebahasaan atau yang disebut dengan nalar bayānī. Al-Būṭī tidak melakukan penalaran dengan pendekatan sebab munculnya hadis tersebut. Padahal seandainya penalaran sebab munculnya hadis juga digunakan maka akan memperkuat analisis kebahasaan. Hal ini kemungkinan karena hadis yang populer terkait perintah perang tersebut adalah riwayat Abu Hurairah dan hadis Ibnu Umar yang tidak mencantumkan sebab musabbab munculnya hadis perintah memerangi manusia hingga mereka mengakui syahadat.

3. Lelaki dan Perempuan: Hak dan Kewajiban

Isu persamaan Laki-laki dan Perempuan menjadi isu hangat di kalangan akademisi sejak pertengahan abad 20. Secara pastinya Rumaiṣā menyebutkan bahwa perdebatan persamaan laki-laki dan perempuan mulai mewarnai ruang dialog dan diskusi di kalangan pemikir muslim setelah tahun 1948.[141] Kemudian isu persamaan lelaki dan perempuan memiliki term sendiri, yaitu gender. Gender pada awalnya memiliki kesamaan arti dengan seks yang berfungsi untuk mengindentifikasi jenia kelamin. Namun pada akhirnya, gender dan seks mejadi

141 Bubṭah Rumaiṣā, *al-Musāwat baina al-Mar'ah wa al-Rajul fi al-Mawāthīq al-Dauliyah li Ḥuqūq al-Insān wa al-Sharī'ah al-Islāmiyah* (Universita Kasdi Merbah, 2013) hal. 5

berbeda. Jika seks menjadi istilah yang menunjukan identitas biologis, maka gender menjadi istilah yang menunjukan pada posisi soial kultural lelaki dan perempuan. Nasaruddin Umar mendefinisikan gender dengan sebuah konsep yang berfungsi untuk mengidentifikasi sisi perbedaan lelaki dan perempuan dari sisi pengaruh sosial budaya. Menurutnya, gender merupakan hasil rekayasa masyarakat, dan bukan sesuatu yang sifatnya kodrati.[142]

Sebenarnya tidak ada masalah pada isu gender, karena lelaki dan perempuan memang diciptakan berbeda dan memiliki tugas berbeda yang saling melengkapi dan saling membutuhkan. Bagaimanapun gagah dan mandirinya seorang lelaki, ia tetap membutuhkan perempuan, begitu juga sebaliknya. Isu gender menjadi bermasalah dan menjadi topik perdebatan setelah dianggap ada ketidak adilan gender antara lelaki dan perempuan. Inayah Rohmaniyah menyebutkan, bahwa yang membuat isu gender menjadi penting dan perlu dilakukan dialog dan diskusi, karena perbedaan gender tersebut mengakibatkan diskriminasi dan penindasan. Ketidakadilan tersebut mungkin terjadi pada dunia pendidikan, politik, ekonomi, kesehatan, keamanan, atau pembangunan yang lebih luas.[143] Anggapan ketidakadilan tersebut tentu dilatarbelakangi banyak hal, termasuk yang mengatasnamakan agama.

Banyak kalangan akdemisi yang berupaya menjawab dan mengurai permasalahan tersebut dengan berbagai argumen yang dibangun sesuai dengan latar belakang keilmuannya masing-masing. Kebanyakan dari mereka yang merespon isu gender bukan orang yang berbelakang sebagai ahli hukum Islam atau

142 Lebih lengkapnya silahkan lihat Nasaruddin Umar, Perspektif Gender Dalam Islam dalam Jurnal Pemikiran Islam Paramadina (Jakarta: Paramadina, 1998), vol. 1, hal. 98-100.

143 Inayah Rohmaniyah, Gender dan Konstruksi Perempuan Dalam Agama dalam Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis, vol. 10, 2009, hal. 209.

metodologi hukum Islam. Mereka rata-rata berlatarbelakang ilmu kajian al-Qur'an. Sehingga sedikit sekali ditemukan kajian gender perspektif metodologi hukum islam. Karena setiap orang akan berbicara sesuai kapasitasnya.

Al-Būṭī sebagai sosok berlatar belakang ilmu hukum Islam ketika membicarakan isu gender, maka membicarakannya dari sisi hukum islam. Oleh karenanya al-Būṭī melihat gender dari dua term, yaitu hak dan kewajiban. Pemilihan dua term ini sangatlah tepat, karena ketidak adilan dan diskriminasi selalu berhubungan dengan hak dan kewajiban. Haknya dirampas atau kewajibannya dibuat melebihi kemampuannya.

Dalam pandangan al-Būṭī, lelaki dan perempuan memiliki hak yang sama dalam kehidupannya. Mulai dari hak kehidupan, hak kepemilikan, dan hak kemerdekaan. Hak kemerdekaan dalam menentukan keyakinan, pekerjaan, sosial, dan hak kemerdekaan dalam perpolitikan. Di dalam beberapa hak tersebut perempuan memiliki hak yang sama dengan lelaki tanpa ada yang lebih diistimewakan. Menurutnya, sumber kepemilikan hak itu adalah murni kemanusiaan. Selama berstatus sebagai manusia, maka dia memiliki hak penuh atas semua hak yang telah disebutkan tadi.[144] Di sini al-Būṭī tidak membedakan antara manusia dari sisi umur, warna kulit, ras, kebangsaan, dan bahkan perbedaan agama pun tidak dapat merampas hak-hak tesebut. Pendapat seperti ini sama dengan pendapat dan tuntutan kaum feminisme yang menuntut kesamaan hak antara perempuan dan lelaki dalam semua bidang. Pandangan al-Būṭī ini didasarkan pada sebuah ayat al-Qur'ān;

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

144 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Qaḍāyā Fiqhiyyah Mu'āṣirah al-Qism al-Thānī,* (Suria: al-Maktabah al-Fārābī, cet. 1, 1999), hal. 200.

> *"Dan sungguh Kami muliakan anak-anak Adam dan kami bawa mereka di daratan dan lautan dan kami berikan mereka rizki dari yang enak-enak dan kami unggulkan mereka atas banyak makhluk yang kami ciptakan". (QS. al-Isra': 70)*

Menurut al-Būṭī, pemilihan diksi kata *Banī Ādam* menunjukkan pada keumuman yang dapat menembus perbedaan kasta dan agama, perbedaan warna dan ras. Ayat ini mengumumkan bahwa Allah membri setiap manusia keistimewaan ini yang berupa penghormatan dari tuhan alam semesta. Keistimewaan yang Allah berikan ini sudah teraplikasikan sejak negara islam pertama dibawah kepemimpinan Rasulullah hingga setelahnya. Yang perlu dicatat, bahwa penghormatan yang tidak membedakan manusia dari sisi apapun ini tidak muncul atas permintaan, perang pemikiran, ataupun refolusi dan tuntutan. Tidak seperti yang terajdi di beberapa negara demokratis, seperti Eropa, Amerika, Prancis dan Inggris. Di kalangan mereka, persamaan hak seperti ini justru tercipta setelah adanya tuntutan.[145]

Argumentasi al-Būṭī ini jika ditelusuri ia dibangun atas nalar teori usul fikih. Pada ayat tesubut setidaknya terdapat empat bentuk bagaimana Allah memperlakukan manusia, yaitu Memuliakan, memberi pelayanan di darat dan lautan, memberi rizki yang enak, dan mengunggulkan atas makhluk yang lainnya. Keempat perlakuan istimewa ini disandingkan dengan satu sifat saja yang merupakan satu-satunya *'illat* atau alasan atas perlakuan istimewa tersebut, yaitu *Banī Ādam* atau kemasnusiaan. Selama *'illat* itu masih utuh maka perlakuan istimewa tersebut tetap berlaku. Metode penetapan *'illat* seperti ini dalam disiplin ilmu usul fikih dikenal dengan metode *al-Īmā'* sebagaimana dijekaskan pada pembahasan sebelumnya.

145 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Qaḍāyā Fiqhiyyah Mu'āṣirah al-Qism al-Thānī,* (Suria: al-Maktabah al-Fārābī, cet. 1, 1999), hal. 204

Dalam sebuah kesempatan, Rasulullah sedang duduk-duduk dengan para sahabatnya, kemudian ada sekelompok orang membawa satu jenazah untuk dikuburkan. Lalu Rasulullah berdiri sebagai bentuk penghormatan. Seorang sahabat pun memberi tahu kepada Rasulullah bahwa itu adalah jenazah seorang yahudi. Rasulullah pun menjawab, "Bukankah dia juga seorang manusia?". Para sahabat pun setelah Rasulullah juga memperlakukan jenazah orang yahudi seperti apa yang Rasulullah lakukan, Sebagaimana terjadi pada Sahl ibn Hunaif.[146] hadis ini juga mempertegas *'illat* tersebut, bahwa alasan dihormatinya seseorang adalah karena dia seorang manusia tanpa membedakan agama, ras, dan lainnya.

Dalam kehidupan nyata sehari-hari, al-Būṭī memberikan beberapa contoh kasus persamaan lelaki dan perempuan dalam hukum islam. Seperti hukum muamalat yang tidak membedakan pelakunya, apakah ia perempuan atau lelaki, semuanya mendapatkan hak perlakuan yang sama. Dalam transaksi yang diatur oleh islam, tidak ada syarat pelakunya harus lelaki atau perempuan. Seperti halnya dalam transaski sewa menyewa, upah tidak ditentukan oleh jenis kelaminnya, tetapi ditentukan oleh pekerjaannya.

Al-Būṭī merumuskan hak di sini menjadi tiga; hak hidup, hak kepemilikan, dan hak kemerdekaan. Untuk hak hidup, al-Būṭī menggunaka ayat ke tiga puluh dua dari surat al-Maidah sebagai dalilnya, yaitu;

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا

146 Abu al-Qāsim Sulaimān ibn Ahmad al-Ṭabarānī, *al-Mu'jam al-Kabīr,* ed. Hamdi ibn Abdil Hamid, (Kairo: Maktaba Ibn Taimiyah, cet. 2, 1994), vol. 6, hal. 90.

> *"Oleh karena itu, Kami wajibkan kepada mereka kaum Bani Israil bahwa barang siapa membunuh satu jiwa bukan karena dia telah membunuh satu jiwa atau membuat kerusakan di muka bumi maka laksana ia telah membunuh seluruh manusia, dan barang siapa menghidupkan satu jiwa maka ia laksana telah menghidkan seluruh manusia". (QS. al-Maidah: 32)*

Meski ayat ini sedang membicarakan tentang kaum Bani Isrāīl, tetapi hukum *qiṣāṣ* juga diakui dalam syariat Nabi Muhammad. Point *istidlāl* al-Būṭī dari ayat tersebut adalah pada penggunaan kata *Nafsan* yang dalam aturan kebahasaan disebut dengan kata *musytarak,* yaitu satu kata yang dapat di pakai oleh dua makna atau lebih, dalam konteks ini antara lelaki dan permpuan. Sehingga aturan *qiṣāṣ* dalam islam berlaku bukan karena dia membunuh lelaki, tetapi karena dia telah mengambil hak hidup seorang manusia, baik dia lelaki ataupun perempuan.[147]

Mengenai hak kepemilikan, al-Būṭī mengatakan bahwa agama Islam telah memberi hak kepada perempuan untuk mengelola hartanya sendiri, menjual, membeli, atau melakukan sewa menyewa. Perempuan juga boleh mengadu sebuah kasus pada hakim tanpa mewakilakn seorangpun sebagaimana lelaki.[148]

Al-Būṭī di sini memang tidak menyebutkan satu ayat atau hadis mengenai kepemilikan seorang perempuan sebagaimana al-Būṭī katakan. Tetapi kalau kita telusuri hadis yang berkaitan jual beli atau sewa menyewa atau bahkan bagaimana seorang perempuan mengadu sebuah permasalahan kepada seorang hakim, maka kita temukan beberapa hadis, seperti ahdis tentang perempuan yang mengadu kepada Rasulullah yang

147 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Yughāliṭūnaka Idz Yaqūlūn,* (Damaskus: al-Ṣiddīq li al-'Ulūm), hal. 215.

148 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Yughāliṭūnaka Idz Yaqūlūn,* (Damaskus: al-Ṣiddīq li al-'Ulūm), hal. 215.

kemudian menjadi latar belakang turunnya ayat pertama surat al-Mujādilah.[149]

Dalil lainnya yang digunakan oleh al-Būṭī adalah ayat ketiga puluh dua dari surat al-Nisā', yaitu ayat; لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْ *(Milik lelaki bagian dari apa yang mereka usahakan, dan bagi perempuan bagian dari apa yang mereka usahakan).* Al- Būṭī menegaskan, bahwa berdasarkan ayat ini hak kepemilikan perempuan sudah menajdi ketetapan sebagaimana hak kepemilikan lelaki. Karena sumber kepemilikan lelaki dan perempuan adalah sama, yaitu sama-sama manusia.[150] Di sini al-Būṭī sebenarnya menggunakan konsep *mafhūm* dan *manṭūq* yang dikenal dalam usul fikih, Secara *manṭūq* ayat ini menegaskan bahwa masing-masing dari lelaki dan perempuan memiliki bagian terhadap hasil dari kerja mereka. Secara *Mafhūm muwafaqah* ayat ini menegaskan adanya persamaan antara lelaki dan perempuan dalam hal kepemilikan dan hak penggunaan harta secara penuh.

4. Warisan Lelaki Dua Kali Lipat Dari Warisan Perempuan

al-Būṭī juga berupaya meluruskan pemahaman bahwa lelaki mendapatkan warisan dua kali lipat dari warisan perempuan. Persoalan ini muncul dari penafsiran dan pemahaman teradap ayat warissan, yaitu ayat: يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ *(Allah berwasiat kepada kalian dalam urusan anak-anak kalian, bagi lelaki seperti bagian dua perempuan).* QS. al-Nisa: 11. Permasalahan yang muncul dari ayat ini sebenarnya karena ayat ini dianggap berlaku umum di setiap kasus warisan yang ahli warsinya terdiri dari lelaki dan perempuan. Sebagaimana dipahami beberapa akademisi, misalnya Zakiyul Fuadi yang tidak membatasi kasus lelaki mendapatkan dua kali lipat dari

149 Jalāluddīn Abdurrahman al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr fi al-Tafsīr bi al-Ma'thūr* (Beirut: Dār al-Fikr, tc, tt) vol. 8, hal. 70

150 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Qaḍāyā Fiqhiyyah Mu'āṣirah al-Qism al-Thānī,* (Suria: al-Maktabah al-Fārābī, cet. 1, 1999), hal. 204

bagian perempuan.[151] Generalisasi ini berakibat bahwa hak perempuan secara umum dalam permasalahan warisan sudah mengalami diskriminatif.

Menurut al-Būṭī, warisan lelaki yang dua kali lipat dari bagian perempuan tidaklah berlaku umum dalam semua masalah warisan. Ia hanya berlaku pada kasus sesama anak lelaki dan anak perempuan ketika orang tua mereka meninggal. Adapun pada kasus lainnya maka banyak di sana perempuan memiliki bagian yang sama dengan bagian lelaki, bahkan di beberapa kasus seorang perempuan justru mendapatkan bagian lebih dari bagian lelaki. Beberapa kasus yang disebutkan al-Būṭī diantaranya adalah, ketika seseorang wafat dan meninggalkan anak-anak dan kedua orang tuanya, maka kedua orang tuanya mendapatkan bagian yang sama, yaitu sama-sama seperenam tanpa membedakan kelelakian ayah dan kewanitaan seorang ibu. Pada kasus ini ayat "bagi lelaki dua kali lipat bagian perempuan" tidak berlaku, karena ada ayat lain yang lebih tegas menyatakan "Dan bagi masing-masing dari kedua orang tuanya bagian seperenam" (QS. al-Nisā': 11).[152]

Contoh lainnya yang disebutkan al-Būṭī adalah kasus seorang wafat dan meninggalkan saudara seibu dan saudari seibu dan tidak ada ahli waris yang menghalangi mereka, maka masing-masing mereka mendapatkan seperenam tanpa membedakan lelaki dan perempuan. Di sini ayat "bagi lelaki dua kali lipat bagian perempuan" tidak berlaku karena ada ayat lain yang mnegaskan "Dia memiliki saudara lelaki dan saudari perempuan, maka masing-masing dari keduanya mendapatkan seperenam" (QS. al-Nisā': 12. Begitu juga ketika seorang perempuan yang wafat meninggalkan suami dan anak perempuan, maka suami

151 Zakiyul Fuadi, Menyoal Rekonstruksi Mawashid dalam Pembaharuan Hukum kewarisan Islam dalam Jurnal Ilmiah Islam Future, vol 18, Agustus: 2018, hal. 16.

152 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Qaḍāyā Fiqhiyyah Mu'āṣirah al-Qism al-Thānī,* (Suria: al-Maktabah al-Fārābī, cet. 1, 1999), hal. 205.

mendapatkan seperdelapan, sementara anak perempuannya mendapatkan separuh dari hartanya. (QS. Al-Nisā': 11). Kasus yang tidak berbeda ketika seorang wafat meninggalkan dua saudara seibu atau lebih dan beberapa saudari, maka masing-masing kelompok dari kelompok saudara lelaki dan saudari perempuan berhak mendapatkan sepertiga tanpa melihat kaidah "bagi lelaki dua kali lipat bagian perempuan". Kasus lainnya adalah seorang lelaki wafat meninggalkan seorang istri, dua anak perempuan dan satu saudara lelaki. Pada kasus ini sang istri mendapatkan seperdelapan, kedua anak mendapatkan dua pertiga, dan saudara lelaki mendapatkan sisanya. Jika diperhatikan bagian saudara lelaki, ia hanya mendapatkan bagian 5/24, sementara ahli waris perempuan mendapatkan 8/24 tanpa melihat kaidah "bagi lelaki dua kali lipat bagian perempuan".[153] Dengan demikian, maka dapat diketahui bahwa kaidah "bagi lelaki dua kali lipat bagian perempuan" bukanlah kaidah yang berlaku umum, ia lebih pada kaidah khusus pada anak-anak ketika orang tuanya meninggal.

Kalau kita perhatikan bagaimana al-Būṭī membangun argumentasinya, ia kelihatan berupaya mematahkan anggapan bahwa islam memberi hak lelaki dua kali lipat daripada perempuan hanya dengan alasan bahwa ia adalah lelaki. Al-Būṭī mematahkan anggapan tersebut dengan menghadirkan kasus-kasus dari al-Qur'ān yang di sana faktor kelelakian tidak membuat seorang lelaki mendapatkan bagian lebih dari bagian perempuan, bahkan pada beberapa kasus perempuan malah mendapatkan bagian lebih dari bagian lelaki. Argumen al-Būṭī ini dalam disiplin ilmu usul fikih dikenal dengan metode *al-Naqḍ* dari sekian metode pembatalan *'illat.*

Secara tidak langsung al-Būṭī sebenarnya ingin mengatakan bahwa anak lelaki mendapatkan dua kali lipat

153 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Qaḍāyā Fiqhiyyah Mu'āṣirah al-Qism al-Thānī,* (Suria: al-Maktabah al-Fārābī, cet. 1, 1999), hal. 206.

dari anak perempuan tidak hanya berdasarkan pada satu *'illat* saja, tetapi di sana terdapat dua *'illat,* yatu karena ia lelaku yang kedua karena ia adalah sama-sama berstatus anak dengan saudara perempuannya. Penetapan kedua *'illat* ini dalam disiplin ilmu usul fikih menggunakan metode *al-Īmā'* yang sudah dibahas sebelumnya, yaitu penyebutan sebuah hukum yang disandarkan pada sifat tertentu, maka sifat tersebut dapat diklaim sebagai *'illat* dari hukum yang membersamainya. Dengan demikian, anggapan bahwa al-Qur'ān menetapkan lelaki selalu mendapatkan dua kali lipat dari perempuan adalah tidak tepat. Namun, penulis tidak menemukan alasan kenapa lelaki dan perempuan dalam konteks sama-sama anak berbeda dari kasus lelaki dan perempuan pada saat mereka berbeda status keluarga, seperti anak permpuan dan suami dari perempuan yang meninggal. Al-Būṭī pun tidak menyinggung alasan perbedaan ini.

Kemungkinannya adalah ketika lelaki dan perempuan sama-sama berstatus anak maka umur mereka tidak berbeda jauh. Sehingga kemampuan mereka dalam mencari nafkah tidak jauh berbeda, sementara tanggung jawab mereka berbeda. Anak lelaki akan menanggung nafkah istri dan anaknya, sementara anak perempuan tidak ada tuntutan menanggung nafkah orang lain. Hal ini tidak kita temukan pada kasus ketika lelaki dan perempuan sudah berbeda status, seperti seorang perempuan wafat meninggalkan suami dan seorang anak perempuan. Pada kasus ini, seorang perempuan mendapatkan separuh dari harta peninggalan ibunya, sementara suami dari perempuan yang meninggal hanya mendapatkan seperdelapan dari harta peninggalannya. Di sini antara lelaki yang merupakan suami dari perempuan yang meninggal dan perempuan yang merupakan anak dari perempuan yang meninggal terdapat selisih umur yang sangat jauh, yang otomatis pengalaman lelaki dalam mencari nafkah juah lebih banyak daripada pengalaman

perempuan yang statusnya masih anak. Sehingga perempuan berhak mendapatkan bagian lebih besar daripada lelaki yang merupakan suami dari perempuan yang meninggal.

Alasan lainnya, bahwa perempuan yang merupakan anak dari yang meninggal umurnya masih muda sehingga masa depannya jauh lebih panjang daripada lelaki yang merupakan suami dari perempuan yang meninggal. Sehingga perempuan di sini mendapatkan bagian lebih besar daripada lelaki. Meski demikian, kemaslahatan seperti ini masih tergolong maslahah mursalah, yaitu kemaslahatan yang belum mendapatkan legalitas dari naṣ.

Di sini al-Būṭī berusaha melakukan penguatan posisi usul fikih dalam memahami teks-teks al-Qur'an dan hadis dengan cara optimalisasi terhadap kaidah-kaidah usul fikih. Tema perang, jihad, gender dan warisan adalah sederet permasalahan yang jika hanya dipahami dari kitab warisan fikih klasik kemudian dipraktekkan pada kehidupan modern sekarang akan menimbulkan banyak permasalahan baru. Tetapi al-Būṭī berupaya untuk membarui pemahaman terhadap teks al-Qur'an dan hadis secara langsung dengan melakukan optimalisasi terhadapa kaidah usul fikih. Hasilnya, jihad dan perintah perang dapat dipahami dengan pemahaman yang utuh dan tidak menampilkan adanya kesan radikal. Masalah hubungan lelaki dan perempauan setelah dipahami dengan optimalisasi kaidah usul fikih jauh dari kesan ketidak adilan. Warisan antara lelaki dan perempuan setelah dipahami dengan utuh maka kesan diskriminasi terhadap perempuan menjadi hilang. Inilah sebagian dari beberapa pembaruan yang dilakukan oleh sosok Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī.

Bab V
Penutup

Setelah selesai dilakukan kajian dan analisis terhadap pembaruan dalam pemikiran al-Būṭī, baik secara teori ataupun secara praktisnya, maka tibalah pada bagian terakhir, yaitu kesimpulan dan saran. Kesimpulan adalah kesimpulan dari apa yang telah penulis analisis dan uraikan dalam tesis ini, bukan kesimpulan dari seluruh pemikiran al-Būtī. Sementara saran adalah rekomendasi untuk pembaca dan peneliti selanjutnya yang mungkin bisa menjadikannya sebagai kajian dan penelitian yang dapat menyempurnakan penelitian tesis ini.

Kesimpulan

Dari uraian terkait pembaruan usul fikih ditemukan bahwa pembaruan memiliki dua makna yang beredar di kalangan akademisi. Petama pembaruan yang berarti evaluasi dan memperkuat serta optimalisasi terhadap kaidah dan teori-teori usul fikih yang sudah ada. Sehingga kaidah dah teori usul fikih bisa bekerja dengan maksimal dan menghasikan produk fikih yang sesuai dengan zamannya. Dan makna kedua adalah upaya rekonstruksi terhadap kaidah dan teori usul fikih yang sudah adah. Al-Būṭī mengartikan pembaruan sesuai makna yang pertama. Menurutnya, apa yang dilakukan oleh ahli usul sebelumnya sejatinya adalah pembaruan, karena apa yang mereka lakukan adalah upaya memperkuat dan optimalisasi kaidah dan teori-teori usul fikih. Tetapi pembaruan dalam pandangannya tidak perlu dikampanyekan, karena itu adalah

Taḥṣīl al-Hāṣil. Pembaruan usul fikih dalam pandangan al-Būṭī ini berbeda dari pembaruan dalam pandangan akademisi lainnya, seperti Syahrur, Hasan Turābī, al-Sudais, dan yang lainnya.

Pembaruan dalam pemikiran al-Būṭī terdiri dari beberapa point, pertama, upaya mengikat beberapa teori yang sifatnya lentur dan dapat ditarik kemana saja. Salah satunya adalah terkait kemaslahatan yang dapat digunakan oleh siapapun, bahkan oleh mereka yang sebenarnya tidak pernah berkecipung dengan disiplin usul fikih. Tujuan dari pengikatan tersebut adalah agar teori dan konsep yang lentur dapat terarah dan tidak menimbulkan kontradiksi dengan dalil-dalil yang sudah baku, seperti al-Qur'ān dan hadith. Pembaruan dalam pemikiran al-Būṭī juga berupa optimalisasi kaidah kebahasaan. Dalam pandangannya, kaidah kebahasaan tidak bisa dirubah, karena ia bukan diciptakan oleh para ahli usul, apa yang mereka tidak ikut serta dalam menciptakan maka mereka tidak punya hak untuk merubahnya. Kaidah kebahasaan sudah dapat mengungkap pesan dan keinginan pembuat shari'at. Selain itu, al-Būṭī juga mengadopsi konsep yang berkembang dalam kajian *ulūm al-Qur'ān* ke dalam kajian hukum islam. Seperti pendekatan sejarah turunnya al-Qur'ān yang terbagi menjadi *makkiyyah* dan *madaniyyat.*

Dari analisis terhadap optimalisasi kebahasaan yang digunakan oleh al-Būṭī ditemukan bahwa argumen kebahasaan sebenarnya sudah menganulir beberapa konsep yang ditawarkan oleh para penyeru pembaruan. Seperti metode *Taḥqīq al-Manāṭ* yang sudah menganulir konsep double movement yang ditawarkan oleh Faḍlur Rahmān. Begitu juga penalaran pencarian *'illat* terhadap beberapa keputusan Sayyidina Umar sudah menganulir prinsip dari beberapa tokoh bahwa maslahat itu harus didahulukan daripada nas, sebagaimana dianut oleh Muṣṭafa Zaid dan Ahmad Amin. Analisis al-Būṭī juga menganulir beberapa pendapat ulama shafi'iyah klasik, seperti pendapat

Ibnu Hajar al-Haitami, al-Khaṭīb al-Sharbīinī karena dianggap tidak sesuai dengan kaidah dan metode penafsiran nas.

Setelah melihat hasil pemikiran al-Būṭī dalam upaya merumuskan hukum islam, ditemukan bahwa hasil pemikiran al-Būṭī terkait pemahaman jihad dan perempuan sangat moderat dan sesuai dengan kondisi umat islam sekarang. Hasil pemikirannya tidak fundamental. Al-Būṭī mampu mengaktualisasi kaidah dan teori-teori usul fikih terhadap kondisi kedidupan masa sekarang. Seperti pada pemahaman al-Būṭī terhadap perintah perang pada hadisnya al-Bukhārī: 25, hak lelaki dan perempuan pada ayat 70 surat al-Isrā', dan yang lainnya. Meskipun pemikiran al-Būṭī tidak fundamental tetapi juga menjadi liberal dan bebas, pandangannya tetap terikat dengan kaidah-kaidah usul fikih, seperti pada pandangannya terhadap tindakan Sayyidina Umar, al-Būṭī tidak sampai meninggalkan nas demi kemaslahatan, tetapi tetap terikat dengan kaidah-kaidah klasik.

Pada intinya, al-Būṭī itu berupaya agar usul fikih tidak menjadi liar, tetapi tidak boleh *jumud* dan taqlid buta pada hasil ijtihad ulama klasik. Untuk mencapai pada posisi ini tidak perlu meninggalkan kaidah penafsiran yang sudah baku, tetapi bisa dilakukan dengan memaksimalkan dan optimalisasi kaidah dan teori yang sudah ada.

Saran

Apa yang dilakukan penulis dalam tesis ini hanyalah sebagian dari analisis terhadap pemikiran seorang al-Būṭī. Untuk para akademisi, Perlu diadakan kajian lanjutan pada tema-tema yang lainnya, seperti tema-tema medis, politik, dan dunia perniagaan modern. Diharapkan akan ada temuan-temuan lainnya yang dapat mengisi ruang diskusi akademik. Untuk pengkaji, praktisi dan perumus hukum islam, perlu melakukan seperti apa yang dilakukan oleh al-Būṭī dalam mengkaji hukum

islam. Tidak saklek pada madzhabnya sendiri, tetapi dengan maksimalisasi usul fikih. Tidak jumud hasil ijtihad ulama sebelumnya, tetapi juga tidak liar dalam memahami teks-teks agama, kuat secara metodologis dan lentur dalam berijtihad.

Daftar Pustaka

Al-Qur'ān al-Karīm

Buku

'Āsyūr, Muhammad al-Ṭāhir ibn. *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyah,* Beirūt: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 2011

'Alawi ibn Ahmad al-Saqqāf, *al-Fawāid al-Makkiyah,* ed. Humaid ibn Mas'ad (Markaz al-Nūr li al-Dirāsāt wa al-Abhāth, t.t)

'Ali Jum'ah Abdul Wahhāb, *al-Madkhal ilā Dirāsati al-Madzāhib al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, cet. 4, 2012)

'Awwām, Muhammad. *Wadzāif Ilm Uṣūl al-Fiqh* dalam *al-Tajdīd al-Uṣūli: Naḥwa Ṣiyāgha jadīdah Li Ilmi Uṣūl al-Fiqh* Yordania: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2014, cet.1

A. Yasid, *Epistemologi Ushul Fikih: Antara pembaharuan dan pemberdayaan mekanismae istinbath al-Ahkam* dalam Asy-Syir'ah, vol. 41, 2011

Ābādī, Muhammad Samsu al-Haqq. *Aunu al-Ma'būd Sharh Sunan Abī Dāwūd*, ed.Abdurrahmān, al-Madīnah: al-Maktabah al-Salafiyah, 1968, cet. 2

Abdissalam, Izzuddin ibn. *Mukhtaṣar al-Fawāid fī Aḥkām al-Maqāṣid aw al-Qawā'id al-Ṣughrā,* ed. Shālih ibn Abd al-'Azīz, Saudi Arabia: Dār al-Furqān, 1997, cet. 1

Abdul Mukit, *Pemikiran tasawwuf Muhammad Said Ramadlan al-Būṭī dan Aplikasinya di perguruan tinggi*, Disertasi Universitas Ibn Khaldūn, 2019

Abdul Muqsith Ghazali, *Mengubah Wajah Fiqh Islam: dalam Bayang-bayang Fanatisme*, (Jakarta: Pusat Studi Islam dan Kenegaraan, 2007)

Abdul Wahhāb Khallāf, *'Ilmu Uṣul al-Fiqh*, (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, cet. 1, 2010)

Abdullah Darrāz dalam *Muqaddimah al-Muwāfqāt*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), cet. 1

Abdullah ibn Mhafūdz ibn Bayyah, *al-Ithārāt al-Tajdīdiyah fī ḥuqūli al-Uṣul,* (t.tp.: tp., t.th)

_____, *Amālī al-Dalālāt wa Majālī al-Ikhtilāfāt,* (Makkah: al-Maktabah al-Makkiyah, tc. Tt)

Abdurrahman al-Sudais dalam*} al-Tajdīd fī Uṣūl al-Fiqh: Ḥaqīqatuhu, Maj>lātuhū, Manāhijuhū, Ḍawābiṭuhū* (tanpa cetak, tanpa tahun)

Abdurrazzāq Abu Bakr, *al-Muṣannaf,* ed. Habīburrahmān al-A'dzamī, (Berut: al-Maktab al-Islāmī, cet. 2), vol. 9

Abdussalām Balājī, *Nash'atu 'ilm Uṣūl al-Fiqh wa Taṭawuruhū* dalam *al-Tajdīd al-Uṣūli: Naḥwa Ṣiyāgha jadīdah Li Ilmi Uṣūl al-Fiqh* (Yordania: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, cet.1, 2014)

Abu Abdillah Badruddīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī Ulūm al-Qur'ān,* ed. Muhammad Abdu al-Faḍl Ibrāhīm, (Beirūt: Dār Iḥyā al-Kutub al-Arabiyah, cet. 1, 1957), vol. 1

Abu Abdirrahmān Ahmad ibn Shu'aib al-Nasā'ī, *al-Mujtabā min al-Sunan,* ed. Abdul Fattāh Abū Ghuddah, (Aleppo: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyah, cet. 2, 1986), vol. 7

Abu al-'Abbās Ahmad ibn Hajr al-Haitamī, *Tuḥfatu al-Muḥtāj bi Sharḥi al-Minhāj,* ed. Abdullah Mahmud Muhamad (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, cet. 3, 2010) vol. 4

Abu al-Fidā' Ismā'īl ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adzīm,* ed. Sāmī ibn Muhammad Salāmah, (Dār al-Ṭaibah, cet. 3, 1999), vol. 1

Abu al-Qāsim Sulaimān ibn Ahmad al-Ṭabarānī, *al-Mu'jam al-Kabīr,* ed. Hamdi ibn Abdil Hamid, (Kairo: Maktaba Ibn Taimiyah, cet. 2, 1994), vol. 6

Abu al-Qāsim Sulaiman al-Ṭabarānī, *al-Mu'jam al-Ṣaghīr,* ed. Maḥmūd Shākūr, (Beirut: Dār Ammān al-Maktab al-Islāmī, c.1, 1985) v. 2

Abu al-Walīd Muhammad ibn Rushd, *Bidāyatu al-Mujtahid wa Nihāyatu al-Muqtaṣid,* ed. Ali Ahmad Mu'awwaḍ dan Adil Ahmad Abdul Maujud, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, cet. 5, 2013)

Abu Bakar Muhammad ibn Ahmad al-Sarakhsī dalam *Ushūl al-Sarakhsī,* ed. Abu al-Wafā al-Afghānī (Haidarabād: Lajnah Ihyā' al-Ma'ārif al-Nu'māniyah, t.t) Vol. 2

Abū Dāwūd Sulaimān al-Sijistānī, *Sunanu Abī Dāwūd,* ed. Shu'aib al-Arnāūṭ, (Dār al-Risālah al-'Ālamiyah, cet. 1, 2009), vol. 5

Abū Ḥātim Muhammad Ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīh Ibn Ḥibbān,* ed. Shuaib al-Arnāūṭ, (Beirut: Muassasah al-Risalah, cet. 1, 1988), vol. 11

Abū Ishāq Ibrāhim ibn Mūsa al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah,* ed. Abdullah Darrāz (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), cet. 1, vol. 4

Abū Muhammad Abdullah al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī,* ed. Nabīl Hāshim al-Ghumrī, (Beirut: Dār alBashāir, cet.1, 2013)

Abū Yahyā Zakariya al-Anṣārī, *Ghāyatu al-Wuṣūl fī Sharḥi Lubbi al-Uṣūl ma'a Ḥāshiyati Ṭarīqati al-Ḥuṣūl,* (Pati: Ma'had Maslak al-Huda, cet. 3, 2018)

Adang Kuswaya, Melawan Islamophobia: Penerapan Tema Qur'ānī Tentang Wasathiyah, (Sukoharjo: Kekata Group, cet. 1, 2020)

Adnān Muhammad Usāmah, *al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī,* (Dammām: Dār Ibn al-Jauzī, cet.1, 1424 H)

Adnān Muhammad Usāmah, *al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī,* (Dammām: Dār Ibn al-Jauzī, 1424 H), cet.1

Adnān Umamah dalam bukunya *al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī*, (Damam: Dar Ibn Jauzi, 1424 H), cet.1

Ahmad Al-Fayūmī, *al-Miṣbāhu al-munīr fī Gharībi al-Sharhi al-Kabīr*, ed. Abdul Aḍim al-Shanāwi, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th., cet. 2)

Ahmad al-Raisūnī, *Nadzariyyat al-Maqāṣid 'inda al-Shāṭibī,* (Herndon: al-Ma'had al-'Ālami li al-Fikr al-Islāmī, 1995), cet. 4

Ahmad Amīn, *Fajru al-Islām,* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, cet. 3, 2009)

Ahmad binumar, *Min al-Ijtihād fi al-Naṣ ila al-Ijtihād fi al-Wāqi'* (Beirut:Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2009), cet.1

Ahmad Ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqallāni, *Fathu al-Bārī Sharh Ṣahīh al-Bukhārī,* ed. Muhibbuddīn al-Khaṭīb (Beirut: Dār al-Ma'rifah, cet. 1, 1379 H)

Ahmad ibn Abdissalām al-Raisūnī, *Nadzariyyat al-Maqāṣid 'inda al-Shāṭibī* (Herndon: al-Ma'had al-'Ālami li al-Fikr al-Islāmī, cet. 4, 1995)

Ahmad ibn Adbissalām al-Raisūni dkk>, *al-Tajdīd al-Uṣūlī: Dawā'īhi wa Ahdāfuhū wa Khaṣāiṣuhū* dalam *al-Tajdīd al-Uṣūli: Naḥwa Ṣiyāgha jadīdah Li Ilmi Uṣūl al-Fiqh* (Yordania: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, cet.1, 2014)

Ahmad ibn Muhamamd ibn Hajr al-Haitamī, *Fatḥu al-Mubīn bi Sharḥi al-Arba'īn,* ed. Ahmad Jāsim dkk., (Jeddah: Dār al-Minhāj, cet.1, 2008)

Ahmad ibn Muhammad ibn Hambal, *al-Musnad,* ed. Ahmad Shākir, (Kairo: Dār al-Hadīth, 1995), cet.1, vol.8

Ahmad Qusyty, *Mauqif al-Ittijāh al-Hadāsī min al-Imām al-Shāfi'ī* (Jeddah: Markaz al-Ta'ṣīl li a-Dirāsāt wa al- Buhūth. Cet. 1, 2016)

Ahmad Shihābuddīn Al-Qarāfī, *Nafāisu al-Uṣūl fī Sharḥ al-Maḥṣūl,* ed. 'Ādil Ahmad 'Abdul Maujūd dan Ali Muhammad Mu'awwadh, (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1995), cet.1, vol.1

Aiman Ṣālih, *al-Tajdīd al-Uṣūlī al-Mu'āṣir* dalam *Islāmiyatu al-Ma'rifah,* edisi. 93, 2018

Aksin Wijaya dalam *"Kontestasi Merebut Kebenaran Islam di Indonesia"* 2019.

al-Būṭi, Muhammad Sāid Ramaḍān. *Dhawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyah ,* Damaskus: Dār al-Fikr, 2014, cet. 9

_____, *al-Jihād: Kaifa Nafhamuhū wa kaifa Numārisuhū,* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, cet.1, 1993)

_____, *Qaḍāyā Fiqhiyyah Mu'āṣirah* (al-Shāriqah: Maktabah Dār al-Fārābī, cet. 1, 2008), vol. 3

_____, *Yughāliṭūnaka idz Yaqūlūna,* (Damaskus: al-Ṣiddīq lil al-Ulūm, 2010)

_____, *Fi al-Hadīth al-Sharīf wa al-Balāghah al-Nabawiyyah,* (Damaskus: Dār al-Fikr, cet. 1, 2011)

_____, *Hādzā Wālidī: al-Qiṣṣah al-Kāmilah li Ḥayāt al-Shaikh Mullā Ramaḍān* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1995)

_____, *Min al-Fikri wa al-Qalbi: Fuṣūl min al-Naqdi fil al-Ulūm wa al-Ijtimā' wa al-Adab,* (Damaskus: Dār al-Faqīh, 1998)

_____, *Muḥāḍarāt fī al-Fiqh al-Muqaran* (Damaskus: Dār al-Fikr, cet.2, 1992)

_____, *Qaḍāyā Fiqhiyyah Mu'āṣirah al-Qism al-Awwal* (Damaskus: Maktabah al-Fārābī, cet. 1, 1991)

_____, *Qaḍāyā Fiqhiyyah Mu'āṣirah al-Qism al-Thānī,* (Suria: al-Maktabah al-Fārābī, cet. 1, 1999)

_____, *Syakhṣiyyāt Istauqafatnī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1999)

_____, *Taḥdīd al-Nasl: Wiqāyatan wa 'Ilājan* (Damaskus: Maktabah al-Fārābī, 1976)

_____, *Ḥaula Tajdīd Uṣūl al-Fiqh* dalam *Ishkāliyāt Tajdīd Uṣūl Fikih: Ḥiwār li Qarn Jadid,* Suriah: Dār al-Fikr, 2006, cet.1

al-Dārimī, Abū Muhammad Abdullah. *Sunan al-Dārimī,* ed. Nabīl Hāshim al-Ghumrī Beirut: Dār al-Bashāir, 201, cet. 1

al-Hādī, Mustafā Hasanain Abd. *al-Qawā'id al-Manhajiyyah 'inda al-Uṣūliyyīn* dalam *al-Tajdīd al-Uṣūli: Naḥwa Ṣiyāgha jadīdah Li Ilmi Uṣūl al-Fiqh* Yordania: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2014, cet.1

Al-Haitamī, Ahmad ibn hajar, *al-Minhāj al-Qawīm* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, cet-1, 2000)

Ali Hasbullah, Ali Hasbullah, *Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmi* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, cet. 5, 1976)

Ali ibn Ahmad ibn Hazm, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, ed.Ahmad Muhammad Shākir, (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, t.t)

Ali ibn Muhammad Ilkiyā al-Hirāsī, *Ahkām al-Qur'ān,* ed. Musa Muhamad Ali dan Izzah 'Aṭiyyah, (Beirut: Dār al-Kutub al-

Ilmiyah, cet. 2),

Ali Jum'ah Abdul Wahhab, *Qaḍiyyah Tajdīd Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Hidāyah, cet.1, 1993)

Ali Mustafā Yaqūb, *al-Turuq al-Ṣaḥīḥaḥ fī Fahmi al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Ciputat: Maktabah Dār al-Sunnah)

Ali Mustafa Yaqub, *Islam Between War and Peace,* (Ciputat: Maktabah Dār al-Sunnah, cet. 3, 2016)

Ali, Musfir ibn. *Malāmih al-Tajdīd fī Uṣūli al-Fiqh,* t.tp.: t.c, t.th.

al-Kautharī, Muhammad Zāhid, *Athar al-'Urf wa al-Maṣlahah fī al-Aḥkām* dalam *Maqālāt al-Kautharī,* Kairo: Dār al-Salām, 2015, cet. 4

al-Khādimī, Nūruddīn al-Mukhtār. *al-Maqāṣid al-Shar'iyyah: Ḍawābiṭuhā, Tārīkhuhā, Taṭbīqātuhā*

al-Khādimī, Nūruddīn Mukhtār, *al-Muyassar fī Ilmi al-Qawā'id al-Fiqhiyyah,* cet-1 (Beirut Damaskus: al-Yamāmah, 2007)

al-Ma'ālī, Imām al-Haramain Abdul Malik Abu. *al-Burhan fī Uṣūl al-Fiqh,* ed. Abdul Az}īm al-Dīb, Qatar: Jāmi'ah Qaṭr, 1399 H, cet.1

al-Mahallī, Muhammad ibn Ahmad Jalāluddīn. *Sharh al-Waraqāt,* ed. 'Alawī al-Saqqāf, Jakarta: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2009, cet.1

al-Qarāfī, Ahmad Shihābuddīn. *Nafāisu al-Uṣūl fī Sharḥ al-Maḥṣūl,* ed. 'Ādil Ahmad 'Abdul Maujūd dan Ali Muhammad Mu'awwadh, Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1995, cet.1

al-Raisūnī, Ahmad ibn Abdissalām. *Nadzariyyat al-Maqāṣid 'inda al-Shāṭibī,* (Herndon: al-Ma'had al-'Ālami li al-Fikr al-Islāmī, 1995, cet. 4)

al-Saqqaf, al-Alawi, *al-Fawāid al-Makkiyah,* ed. Hamid ibn Mus'id (Markaz al-Nūr li al-Abḥath wa al-Dirāsāt, Tanpa tahun)

al-Sarakhsi, Muhammad, *Uṣūl al-Sarakhsī,* ed. Abu al-Wafā al-Afghānī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet-1, 1993)

Al-Sayyid al-'Arabi Yūsuf, *al-Dilālah wa Ilm al-Dilālah* (al-Alukah, Tampa tahun)

al-Subkī, Tāju al-Dīn Abdul Wahhab, *Raf'u al-Ḥājib 'an Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib,* Beirut: Dār al-Kutub

al-Sudais, Abdurrahman. dalam*} al-Tajdīd fī Uṣūl al-Fiqh: Ḥaqīqatuhu, Maj>ālātuhū, Manāhijuhū, Ḍawābiṭuhū* (t.c, t.t)

al-Syāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhim. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah,* ed. Abdullah Darrāz. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004, cet.1

Al-Syaukani, Ali, *Irshādu al-Fuḥūl ilā Taḥqīqi al-Ḥaq min 'ilm al-Uṣūl,* ed. Sya'ban Muhammad Ismail, cet- 4 (Kairo Mesir: Dār al-Salām, 2013)

al-Turābi, Hasan Abdullah, *Tajdīd Uṣūl al-Fiqh,* t.tp.: t.c, t.th

al-Turābī, Hasan Abdullah. *Tajdīd al-Fikr al-Islāmī,* Maroko: Dār al-Qarāfī, 1993, cet.1

al-Zalmi, Muṣṭafā Ibrāhīm. *Dilālah al-Nuṣūṣ wa Ṭuruq istinbāṭ al-Aḥkām fī Ḍaui Uṣūl al-Fiqh,* Irāq: Nashr Ihsān, 2014, cet.1

al-Zuhaili, Muhammad Muṣṭafā Wahbah, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī,* (Suria: Dar al-Khair, c.2, 2006)

al-Zuhailī, Wahbah ibn Muṣṭafā. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī,* Damaskus: Dār al-Fikr, 1986, cet. 1

_____, *Uṣūl al-Fiqh al-Ḥanafī* (Damaskus: Dar al-Maktabi 2001)

Andi Muhammad Aiman dan Muhammad Razak Idris, *Ramadhan al-Būṭī: Riwayat hidup dan beberapa aspek sumbangan pemikirannya* dalam jurnal al-Tahkim, vol. 8, no. 23, yang diterbitkan oleh Universitas Kebangsaan Malaysia, 2018

Arif Abdul halim, *Tajdīd Uṣūl al-Fiqh 'inda Hasan al-Turābī: Dirāsah Naqdiyyah,* (Makkah: Jāmi'ah Umm al-Qurā, 2018)

Badruddīn al-Zarkashī, *Tashnīf al-Masāmi' Sharḥ Jam'i al-Jawāmi',* ed. Sayyid Abdul Aziz dkk., (Maktabah Qurṭubah wa Iḥyā' al-Turāth, cet.1, 1998), vol. 3

_____, *Tashnīf al-Masāmi' bi Jam'i al-Jawāmi',* Sayyid Abdul Aziz dan Abdullah Rabī' (Kairo: Maktabah Qurṭubah, cet. 1, 1998), vol. 4

Balājī, Abdussalām. *Nash'atu 'ilm Uṣūl al-Fiqh wa Taṭawuruhū* dalam *al-Tajdīd al-Uṣūli: Naḥwa Ṣiyāgha jadīdah Li Ilmi Uṣūl al-Fiqh,* Yordania: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2014, cet.1

Bayyah, Abdullah bin. *al-Itsārāt al-Tajdīdiyyah fī Ḥuqūl al-Uṣūl* (t.c, t.t)

Bayyah, Abdullah ibn, *al-Ithārāt al-Tajdīdiyah fī ḥuqūli al-Uṣul,* (Tanpa keterangan percetakan dan tahun)

Bubṭah Rumaiṣā, *al-Musāwat baina al-Mar'ah wa al-Rajul fi al-Mawāthīq al-Dauliyah li Ḥuqūq al-Insān wa al-Sharī'ah al-Islāmiyah* (Universita Kasdi Merbah, 2013)

Butami Saladin, Jihād dan Radikalisme Menurut Quraish Shihab dan Sayyid Quṭb *dalam* Jurnal Nuansa, Vol. 15 No. 2, Juli – Desember 2018

Darrāz, Abdullah. *Muqaddimah al-Muwāfqāt,* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004, cet.1

Dawud, Sulaiman ibn al-Ash'ath Abu. *Sunan Abi Dawud,* ed. Shu'aib al-Arnā'uṭ Dār al-Risālah al-'Ālamiyah, 2009, cet.1

Fajar Rachmadani, *al-Ijtihād al-Istiṣlāhī wa atharuhu fi Istinbāṭi al-Ahkām al-Mu'āṣirah 'inda Majlisi al-Tarjīh wa al-Tajdīd al-Tābi' li Jam'iyyah Muhammadiyah* dalam jurnal IJISH (International Journal of Islamic studies and Humanities, 2018

Fakhruddīn Abu Abdillah Muhaamd al-Rāzī, *al-Maḥsu}ūl fī 'ilm al-Uṣūl,* ed. Ṭāhā Jābir Fayyaḍ, (Muassasah al-Risālah, cet. 3, 1997), vol. 6

_____, *Mafātīhu al-Ghaib/al-Tafsīr al-Kabīr,* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-Arabi, cet. 3, 1420), vol. 1

Muhammad Ibn Qāsim, *Fatḥu al-Qarīb al-Mujīb fī Sharhi al-Taqrīb,* ed. Alawi Abū Bakr al-Saqqāf (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, cet. 1, 2014)

Ghazali, Abdul Muqsith, *Mengubah wajah Fiqh Islam:* dalam Bayang-bayang Fanatisisme. (Jakarta: Pusat Studi Islam dan Kenegaraan, cet.1, 2007)

Halim, Arif Abdul. *Tajdīd Uṣūl al-Fiqh 'inda Hasan al-Turābī: Dirāsah Naqdiyyah,* Makkah: Jāmi'ah Umm al-Qurā, 2018

Hanbal, Ahmad ibn Muhammad ibn. *al-Musnad,* ed. Ahmad Shākir, Kairo: Dār al-Hadīth, 1995, cet.1

Hasan Abdullah al-Turābī, *Tajdīd al-Fikr al-Islāmī* (Maroko: Dār al-Qarāfī, 1993), cet.1,

Hasil Bahtsul Masail MUNAS dan KONBES Nadlatul Ulama 2019 bagian Waqi'iyyah

Hijāzī, Muhammad Tāmir. *Muqaddimah Tahqīq al-Ghaithu al-Hāmi'*, ed. Muhammad Tāmir, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004, cet.1

Hitōu, Muhammad Hasan, *al-Khulāṣah fī Uṣūl al-Fikh* (Kuwait: Dār al-Dliyā', cet-1, 2005)

Ahmad Ibnu Hajar al-Haitami, *al-Minhāj al-Qawīm,* ed. Ahmad Syamsuddīn (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, cet. 1, 2000)

Ikhsan Intizam, *Sumbangan pemikiran al-Būṭī tentang konsep Maṣlaha}h dalam penetapan hukum islam* dalam jurnal Didaktika Islamika, vol.2, no 2 tahun 2015

Imam al-Ḥaramain 'Adbul Malik al-Juwaini, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh,* ed. Shalāh ibn Muhammad ibn 'Uwaiḍah (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, cet. 1, 1997), vol. 2

Inayah Rohmaniyah, Gender dan Konstruksi Perempuan Dalam Agama dalam Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis, vol. 10, 2009

Izzuddin ibn 'Abdissalam, *al-Fawāid fi Ikhriṣāri al-Maqāṣid al-Musammā bi al-Qawā'id al-Ṣughrā*, ed. Jalāluddīn Abdurrahmān, (Kairo: al-Sa'ādah, cet.1, 1988)

Jack Nelson Pallmeyer, *Is Religion Killing Us?*, (New York: Continuum, 2003)

Jalāluddīn Abdurrahman al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr fi al-Tafsīr bi al-Ma'thūr* (Beirut: Dār al-Fikr, tc, tt) vol. 8

Jalāluddīn Aḥmad al-Mahallī, *Sharh al-Waraqāt,* ed. Alawi al-Saqqāf (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, cet. 1, 2009)

Jum'ah, Abdul Wahhāb Ali , *al-Madkhal ilā Dirāsati al-Madzahib al-Fiqhiyyah,* cet-4 (Kairo: Dār al-Salām, 2012)

Muhammad ibn Ahmad al-Mahallī, *Sharh al-Waraqāt,* ed. 'Alawī al-Saqqāf, (Jakarta: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2009), cet.1

Mahmūd Abbās al-'Aqqād, *Haqāiq al-Islām wa Abāṭīl Khuṣūmihī* (Mesir: Nahḍatu Miṣr, cet. 4, 2005)

Majma' al-Lughghah al-'Arabiyah Jumhūriyah Miṣra al-'Arabī, *al-Mu'jam al-Wasīṭ,* (Kairo: Maktabah as-Shurūq al-Dauliyah, Cetakan IV, 1429H/2008 M)

Malik ibn Anas, *al-Muwaṭṭa' Riwayat Ibn al-Qāsim,* ed. Al-Sayyid Muhammad ibn Alawi al-Makki (Emirat, Abu Dhābī: al-Majma' al-Thaqāfī, cet. 1, 2004), vol. 1

Muhamad al-Dawālībī, *al-Madkhal ilā 'ilmi Uṣūl al-Fiqh*, (Dār al-Kitāb al-Jadīd, 1965)

Muhamamd ibn Muhammad ibn Mahmud Akmaluddin al-Bābartī, *al-'Ināyah Sharh al-Hidāyah,* (Beirut: Dār al-Fikr, tc. Tt), vol. 5

Muhammad 'Awaām, *Wadzāif 'ilm Uṣūl al-Fiqh* dalam *al-Tajdīd al-Uṣūlī*: *Nahwa ṣiyāghah tajdīdiyah,* (al-Ma'had al-Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, cet. 2014)

Muhammad 'Awwām, *Wadzāif Ilm Uṣūl al-Fiqh* dalam *al-Tajdīd al-Uṣūli: Naḥwa Ṣiyāgha jadīdah Li Ilmi Uṣūl al-Fiqh,* (Yordania: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, cet.1, 2014)

Muhammad Abdul Adzīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī Ulūm al-Qur'ān,* (Maṭba'ah Isa al-Halbī, cet. 3, tt), vol. 1

Muhammad Abu al-Nūr Zuhair, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: al-Maktabah al-Azhariyah li al-Turath, tc, tt), vol. 4

Muhammad al-Buyasfi, *Mabādi fi al-Manhaj al-Uṣūlī Li Fahmi al-Naṣ al-Shar'īe* dalam jurnal *Majallatu al-Hind,* vol.7, edisi-4, (Boulvor: 2018)

Muhammad Alī al-Ṣābūnī, *Ṣafwatu al-Tafāsīr,* (Kairo: Dār al-Ṣābūnī, cet. 1, 1997), vol. 3

Muhammad al-Marākebȳ, *al-Ḥadāthah wa Taḥawulāt al-Khiṭāb al-Maqāṣidī* dalam jurnal *Journal of Islamic Ethics* (2019)

Muhammad al-Shāf'ī, *al-Risālah*, ed. Ahmad Muhammad Shākir, (Kairo: Dār al-Shurūq al-Dauliyah, cet. 3, 2005)

Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, tc, 2011)

Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyah*, (Beirūt: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 2011)

Muhammad Hasan Hitō, *al-Khulāṣah fī Uṣūl al-Fiqh,* (Kuwait: Dār al-Ḍyā', 2005 M), cet.1

Muhammad ibn Abdul Aziz al-Mubārak, Sabku al-Mqālah fi Sharh al-Risālah, (Jāmi'ah al-Imām Muhammad ibn Su'ūd, tc, 1438)

Muhammad ibn Abi Bakr Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khairi al-'Ibād,* (Beirut: Muassasah al-Risālah, cet. 27, 1994), vol. 3

Muhammad ibn Ali Al-Syaukani, *Irshādu al-Fuḥūl,* ed. Sya'bān Muhammad Ismāīl (Kairo: Dār al-Salām, cet. 4, 2013) vol.2

Muhammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Umm*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, tc, 1990), vol. 7

Muhammad Ibrāhīm al-Hafnāwī, *Mu'jam Gharīb al-Fiqh wa al-Uṣūl,* (Kairo: Dār al-Hadīth, 2009)

Muhammad Irsyad, Jihad Dalam al-Qur'ān: Studi Atas Penafsiran al-Būṭī Tentang Jihad, (Tesis, UIN Alauddin Makasar, 2016)

Muhammad Muṣṭafā al-Zuḥailī, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh,* (Damaskus: Dār al-Khair, 2006), cet. 2

Muhammad Muṣṭafā al-Zuhaili, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Suria: Dār al-Khair, cet.2, 2006)

Muhammad Nashiruddin, Ta'līl al-Aḥkām dan pembaruan Ushul Fikih, dalam jurnal Ahkam, 2015

Muhammad Nidzāmuddīn dalam *Fawātiḥ al-Raḥamūt bi Sharḥi Musallam al-Thubūt,* ed. Abdullah mahmūd, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002), cet.1, vol.1

Nūruddīn Mukhtār al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Shar'iyyāh: Ḍawābiṭuhā, Tārīkhuhā, Taṭbīqātuhā* (tc. Tt)

Muhammad Syamsu al-Haqq Ābādī, *Aunu al-Ma'būd Sharh Sunan Abī Dāwūd*, ed. Abdurrahmān Muhammad Uthmān, (al-Madīnah: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1968), cet. 2, vol.11

Musfir bin Ali dalam *Malāmih al-Tajdīd fī Uṣūli al-Fiqh,* (tc, tt).

Muhammad Syahrūr, *Nahwa Uṣūlin Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī* (Suria: al-Ahālī, cet. 1, 2000)

Muhammad Tāmir Hijāzī dalam *Muqaddimah Tahqīq al-Ghaithu al-Hāmi'*, ed. Muhammad Tāmir, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), cet.1

Muhammad Zāhid al-Kautharī, *Athar al-'Urf wa al-Maṣlahah fī al-Aḥkām* dalam *Maqālāt al-Kautharī* (Kairo: Dār al-Salām, 2015), cet. 4

Mukit, Abdul, *Pemikiran tasawwuf Muhammad Said Ramadlan al-Būṭī dan Aplikasinya di perguruan tinggi,*(Cetakan khusus sidang) 2019

Muṣṭafā Ibrāhīm al-Zalmi, *Dilālah al-Nuṣūṣ wa Ṭuruq Istinbāṭ al-Ahkām fī Ḍaui Uṣūl al-Fiqh* (Irāq: Nashr Ihsān, 2014), cet.1

Mustafa Zaid, *al-Maṣlaḥaḥ fī al-Tashrī' al-Islāmī,* ed. Muhammad Yusri (Mesir: Dār al-Yusr, 1424 H)

Mustafā Hasanain Abd al-Hādī, *al-Qawā'id al-Manhajiyyah 'inda al-Uṣūliyyīn* dalam *al-Tajdīd al-Uṣūli: Naḥwa Ṣiyāgha*

jadīdah Li Ilmi Uṣūl al-Fiqh, (Yordania: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2014), cet.1

Mustafawi, Muhammad, *Falsafatu al-Fiqh: Dirāsah fi al-Usus al-Manhajiyah li al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Markaz al-Hadharah li Tanmiyati al-Fikr al-Islami, 2008)

Nasaruddin Umar, Deradikalisaasi Pemahaman al-Qur'ān dan Hadis (PT Elex Media Komputindo Kompas Gramedia, 2014)

Nidzāmuddīn, Muhammad, *Fawātiḥ al-Raḥamūt bi Sharḥi Musallam al-Thubūt,* ed. Abdullah mahmūd, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002, cet.1

Nūruddīn al-Khādimī, *al-Muyassar fī Ilmi al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*.

Ya'qub al-Bahusain, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* (Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, cet. 1, 1997)

Qusyty, Ahmad, *Mauqif al-Ittijāh al-Ḥadāthi min al-Imām al-Shāfi'ī,* (Jeddah: Markaz al-Ta'ṣīl li a-Dirāsāt wa al- Buḥūth. Cet. 1, 2016)

Rāid Naṣrī Abū Mūnis, *Tayyār Sayyid Khān wa Ārāuhū al-Tajdīdiyah di Uṣūl al-Fiqh* dalam jurnal Sharī'ah wa al-Qānūn (al-Jāmi'ah al-Urduniyah, vol. 27, 2019)

Ṣālih, Aiman. *al-Tajdīd al-Uṣūlī al-Mu'āṣir* dalam *Islāmiyatu al-Ma'rifah,* edisi. 93

Syahrūr, Muhammad, *Nahwa Uṣūl Jadīdah Li al-Fiqh al-Islāmī*, (Suria: al-Ahālī, cet.1, 2000)

Syihābuddīn Abu al-Abbās Aḥmad al-Qarāfī, *al-Iḥkām fī Tamyīz al-Fatāwā 'an al-Aḥkām wa Taṣarrufāt al-Qāḍī wa al-Imām,* ed. Abdul Fattāḥ Abu Ghuddāh, (Beirut: Dār al-Bashāir al-Islāmiyah, cet. 1, 1995)

Sulaiman ibn al-Ash'ath Abu Dawud, *sunan Abi Dawud,* ed. Shu'aib al-Arnā'uṭ (Dār al-Risālah al-'Ālamiyah, 2009), cet.1, vol.6

Sulaiman Najmuddīn al-Ṭūfī, *al-Ta'yīn fī Sharḥ al-Arba'īn,* ed. Ahmad Haji Muhammad Utsman, (Beirut: Muassasah al-Rayyān, cet. 1, 1998)

Sumair Ruben, *al-Syaikh Muhammad Saīd Ramadhān al-Būṭī wa Ārā'ahū al-I'tiqādiyah,* 2015

Syamsuddīn Muhammad al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughni al-Muḥtāj ilā Ma'rifati Ma'ānī Alfādzi al-Minhāj,* ed. Ali Muhammad Mu'awwaḍ dan Adil Ahmad Abdul Maujūd, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, cet. 2, 2009), vol. 4

Tājuddīn Abdul Wahhāb al-Subkī, *al-Ibhāj fī Sharh al-Minhāj 'alā Minhāj al-Wuṣūl ilā 'Ilmi al-Uṣūl,* ed. Muhammad Sha'bān Ismā'īl, (Makkah: al-Maktabah al-Makkiyyah, cet. 2, 2011), vol. 3

Usāmah, Adnān Muhammad *al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī,* Dammām: Dār Ibn al-Jauzī, 1424 H, cet.1

Wahhab, Ali Jum'ah Abd. *Qaḍiyyah Tajdīd Uṣūl al-Fiqh,* Kairo: Dār al-Hidāyah, 1993, cet.1

Wijaya, Aksin, dalam *"Kontestasi merebut kebenaran Islam di Indonesia"*, ed. H. Abdul Wahid Hasan, cet-1 (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019)

Yahyā ibn Sharaf al-Nawawī, *al-Majmū' Sharḥ al-Muhadzdzab,* ed. Adil Ahmad Abdul Maujūd dkk, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, cet. 2, 2011) co. 7

Yahyā ibn Sharaf al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭālibīn wa 'Umdatu al-Muftīn,* ed. Muhammad Dzulkifli, (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, cet. 1, 2013)

Yūsuf, Al-Sayyid al-'Arabi. *al-Dilālah wa Ilm al-Dilālah,* al-Alukah, t.th

Yusuf al-Qarḍāwī, *Fiqh al-Jihād: Dirāsah Muqāranah li Aḥkāmihī wa Falsafatihī fī Ḍau'i al-Kitābi wa al-Sunnah* (Kairo: Maktabah Wahbah, vet. 4, 2014), vol. 1

Zakariyā al-Anṣāri, *Asna al –Maṭālib,* (Beirut: Dār al-Kitab al-Islāmi), vol. 4

Zakariyya al-Anṣāri, *Ghāyatu al-Wuṣūl Sharh Lubb al-Uṣūl wa Ḥāshiyati Ahmad Sahl Mahfūdz,* (Kajen: Ma'had Maslaku al-Huda, cet. 3, 2018)

Jurnal

Al-Buyasfi, Muhammad, *Mabādi fi al-Manhaj al-Uṣūlī Li Fahmi al-Naṣ al-Shar'īe* dalam jurnal *Majallatu al-Hind,* vol.7, edisi-4, (Boulvor, India: 2018)

al-Marākebȳ, Muhammad, *al-Ḥadāthah wa Taḥawulāt al-Khiṭāb al-Maqāṣidī* dalam jurnal *Journal of Islamic Ethics* (2019)

Aiman, Andi Muhammad dan Muhammad Razak Idris, *Ramadhan al-Būṭī: Riwayat hidup dan beberapa aspek sumbangan pemikirannya* dalam jurnal al-Tahkim, vol. 8, no. 23, yang diterbitkan oleh Universitas Kebangsaan Malaysia, 2018

A. Yasid, *Epistemologi Ushul fikih: Antara pembaharuan dan pemberdayaan mekanismae istinbath al-Ahkam* dalam ASY-SYIR'AH, vol. 41, 2011

Bakour, Bachar, THE ANTI-ISLAMIST DISCOURSE: THE CASE OF AL-BŪTĪ dalam Jurnal al-Shajarah, hal. 183-206, Vol. 23, 2018

Harun, Muhammad Safwan, *Konsep bid'ah menurut perspektif al-Būṭī: sebuah uraian* dalam jurnal AL-BASIRAH, vol. 8, 2018

Nashiruddin, Muhammad, Ta'līl al-Aḥkām dan pembaruan ushul fikih, dalam jurnal Ahkam, vol. 15 (2015)

Maimun, Reorientasi Ijtihad Kontenporer: Analisis Hukum Islam dalam Jurnal al-'Adālah, Juli, 2013

Mūnis, Rāid Naṣrī Abū, *Tayyār Sayyid Khān wa Ārāuhū al-Tajdīdiyah di Uṣūl al-Fiqh* dalam jurnal Sharī'ah wa al-Qānūn (al-Jāmi'ah al-Urduniyah, vol. 27, 2019)

Muhammad Safwan Harun, *Konsep bid'ah menurut perspektif al-Būṭī: sebuah uraian* dalam jurnal AL-BASIRAH, vol. 8

Arip Purqon, Corak Pendekatan Dalam Ushul Fikih dalam Jurnal MIQOT vol. XXXIV, no.2 , 2010

Rif'at Husnul Ma'āfī, Konsep Jihad dalam Prespektif Islam dalam Jurnal Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam, vol. II, no I, 2013

Rube>n, Sumair, *al-Syaikh Muhammad Saīd Ramadhān al-Būṭī wa Ārā'ahū al-I'tiqādiyah,* 2015

Toni Pransiska, Meneropong Wajah Studi Islam dalam Kacamata Filsafat: Sebuah Pendekatan Alternatif dalam Jurnal Intizar, vol. 23, 2017

Umar, Nasaruddin, *Perspektif Jender dalam Islam* dalam Jurnal pemikiran Islam Paramadina, vo.1, no.1, 1998

Sa'adah, Sri Lum'atus. *Tranformasi Fikih Klasih Menuju Fikih Kontenporer* dalam Jurnal Falasifa, vol.3, no.1, 2012

Zakiyul Fuadi, Menyoal Rekonstruksi Mawashid dalam Pembaharuan Hukum kewarisan Islam dalam Jurnal Ilmiah Islam Future, vol 18, Agustus: 2018

Website

https://luthfiassapanjany.blogspot.com/2012/06/hasil-keputusan-bathsul-masail fmpp_7939.html diakses pada 21 oktober 2019

https://www.cnnindonesia.com/nasional/20201113185358-20-569597/polri-3-tahun-terakhir-ada-223-kasus-pidana-terkait-miras pada tanggal 05-03-2021 diakses pada jam 01:00 AM.

https://www.youtube.com/watch?v=i2i-XXEriH4 diakses pada jam 22:13, 27 juli 2020.

https://luthfiassapanjany.blogspot.com/2012/06/hasil-keputusan-bathsul-masail-fmpp_7939.html diakses pada 21 oktober 2019

http://islam.nu.or.id/post/read/66728/hukum-pelanggaran-hak-cipta diakses pada 03-02-2021 jam 16:06.

https://www.youtube.com/watch?v=i2i-XXEriH4 Diakses pada jam 22:13, 27 juli 2020.

Hasan al-Bukhari dalam seminar yang diunggah di akun resmi pada tahun 2017 https://www.youtube.com/watch?v=bmk6IcfL7Iw Diakses pada tanggal 03-08-2020 jam 00:11

Hasan al-Bukhari dalam seminar yang diunggah di akun resmi pada tahun 2017 https://www.youtube.com/watch?v=bmk6IcfL7Iw Diakses pada tanggal 03-08-2020 jam 00:11

Dari you tube dengan URL http://youtube.com/watch?v=ymubEOlgtng yang diakses pada 29-01-2021 pada jam 00:30.

Lain-lain

Hasil Bahtsul Masail MUNAS dan KONBES Nadlatul Ulama 2019 bagian Waqi'iyyah

Glosarium

'Illat	:	Adalah sifat yang menjadi alasan munculnya sebuah hukum
Al-Dakhīl	:	Serapan teori yang diadopsi dari disiplin ilmu yang lain.
al-Munāsib	:	Sifat yang sesuai dengan hukum dan logis jika dijadikan alasan berlakunya sebuah hukum.
Asy'ariah	:	Sebuah madzhab teologi yang dirumuskan oleh Abu al-Hasan al-Ash'arī. Madzhab ini menjadi penengan antara madzhab *Qadariyah* dan *Jabariyah.*
Bayānī	:	Metode atau cara memahami wahyu dengan menitikberatkan pada penalaran kaidah bahasan.
Ḍarūriyāt	:	Kemaslahatan yang beradap pada level primer yang jika kemaslahatan tersebut tidak diambil maka mengancam satu dari lima *maqāṣid al-Sharī'ah.*
Dhawabhit al-Mahslahah	:	Batasan-batasan maslahah yang dirumuskan agar penggunaan kemaslahatan tidak menjadi liar

Double Movement	:	Suatu konsep untuk memahami dan mengamalkan hukum agama dengan dua langkah, langkah pertama adalah penggunaan pendekatan historis untuk mencari makna yang lebih tepat. Langkah kedua adalah menggunakan pendekatan kontekstual dalam aplikasi hukum tersebut.
Dzāhir	:	Sebuah *naṣ* yang memiliki kemungkinan dua makna, tetapi satu dari kedua makna lebih kuat.
Fikih	:	Sebuah cabang keilmuan dalam kajian ilmu keislaman yang membahas hukum yang berkaitan dengan kegiatan orang mukallaf yang dihasilkan dengan *ijtihad.*
Ḥājiyyāt	:	Kemaslahatan yang jika tidak diambil tidak mengancam salah satu *maqāṣid al-Sharī'ah,* tetapi menimbulkan kesulitan.
Ḥāshiyah	:	Kitab berupa catatan kaki terhdap kitap lainnya.
Istiṣlāhī	:	Metode ijtihad yang bertumpu pada pertimbangan kemaslahatan
Jazāfan	:	Jual beli suatu barang tampa ditakar atau ditimbang. Seperti menjual pakaian satu kardus.
Jihād	:	Memiliki dua makna; 1) Upaya menyampaikan pesan agama dengan cara dialog. 2) Perang untuk mempertahankan agama atau kedaulatan negara.

Kaidah-kaidah	:	Jamak dari kata Kaidah yang berarti sebuah pernyataan umum yang dapat berlaku pada banyak kasus.
Kontekstual	:	Pemahaman yang menitikberatkan pada konteks yang melatarbelakangi munculnya teks.
Majāzī	:	Makna atau sifat majaz.
Manhaj	:	Metode atau cara yang digunakan dalam menafsirkan teks.
Maqāṣid al-Sharī'ah	:	Tujuan diberlakukannya syari'at islam. Tujuannya adalah menjaga lima unsur, agam, jiwa, akal, harga diri dan harta.
Maṣlaḥah Mursalah	:	Adalah sebuah kemaslahatan yang tidak ada dalil yang mengakuinya ataupun menolaknya.
Maṣlaḥah	:	Kemanfaatan serta wasilahnya dan terhindar dari bahaya serta wasilahnya.
Mauhūmah	:	Kemaslahatan yang sifatnya masih berdasarkan dugaan lemah.
Mukhaṣṣiṣ	:	*Naṣ* yang membatasi keumuman *naṣ* yang lain.
Mutūn	:	Kitab yang berisi ide pokok dalam sebuah keilmuan tampa disertai penjelasan yang lebih detail, seperti kitab matn *Taqrīb.*

Nawāqiḍ al-'Illat	:	Beberapa metode menguji atau mengkritik dugaan sebuah *'illat* yang digunakan untuk menetapkan sebuah hukum.
Pembaruan	:	Memiliki dua arti; (1) Mengganti perangkat lama dengan perangkat yang baru. (2) Optimalisasi dan penguatan serta peremajaan yang lama sehingga terlihat seperti baru.
Qaṭ'i dilālah	:	Sebuah *naṣ* yang pesannya sudah jelas dan tidak memiliki kemungkinan lebih dari satu.
Qiyās	:	Upaya menyamakan hukum kasus yang tidak termaktub dengan hukum kasus yang termaktub dalam *naṣ.*
Samā'ī	:	Berdasarkan apa yang didengar oleh penutur.
Shāri'	:	Pembuat syari'at atau aturan, dalam islam adalah Allah dan Rasul-Nya.
Sharḥ	:	Kitab berupa penjelasan terhadap kitab *Mutūn.*
Ta'āruḍ al-Adillah	:	Kontradiksi dalil-dalil, atau dua dalil yang kelihatan saling bertentengan.
Ta'līlī	:	Metode penggalian hukum islam dengan penekanan pada penggalian *'illat* yang tersirat dalam teks.

Taḥqīq al-Manāṭ	:	Adalah proses verifikasi ada tinya *'illat* pada kasus yang sedang dikaji.
Taḥṣīl al-Hāsil	:	Mengupayakan sesuatu yang sudah tercapai atau sudah terjadi.
Taḥsīniyyāt	:	:Kemaslahatan yang jika tidak diambil tidak mengancam *maqāṣid al-Sharī'ah* dan juga tidak memnyulitkan, ia hanya kemaslahatan yang sifatnya hanya memperindah.
Tashawwuf	:	Sebuah cabang keilmuan islam yang berorentasi pada pembersihan hati dan akhlak.
Tekstual	:	Pemahaman yang bertumpu pada makna teks.
Uṣūl al-Fiqh	:	Kaidah-kaidah yang digunakan dalam menafsirkan teks-teks wahyu.

Indeks

A
Abdullah bin Bayyah 13, 38, 145
Abu Bakar 2, 119, 124, 181
Agama 143, 164, 189, 196
Ahmad Amin 120, 129, 176
Al-Būṭī 14, 15, 16, 18, 23, 42, 55, 61, 63, 69, 70, 71, 74, 79, 82, 83, 88, 89, 91, 92, 99, 102, 107, 112, 114, 116, 120, 127, 134, 140, 141, 142, 149, 150, 155, 163, 165, 167, 168, 171, 172, 175, 177
Al-Ghazali 110
Ali Hasbullah 120, 184
Ali Jum'ah 3, 12, 54, 56, 133, 179, 185, 194
Al-Īmā' 122
al-Munāsib 84, 95, 110, 111
Al-Nawawi 121
al-Qarḍāwī 68, 69, 143, 149, 158, 160, 195
Al-Qur'an 179
Al-Raisūnī 11
Al-Shāṭibī 101, 134
Al-Subkī 110, 145
al-Suyūṭī 169, 189
Al-Zarkashī 95, 143
'Aqqād 160, 161, 189
asy'ariah 23

B
Barat iv
Basshār al-Asad 69
Bayānī 205

D
Ḍarūriyāt 205
Dhawabhit al-Mahslahah 21
Dilālāt 206
Dzāhiriyyah 206

F
Faḍlur Rahman 206

H
Hadis 1, 9, 56, 77, 80, 85, 89, 101, 102, 104, 106, 112, 120, 122, 126, 136, 147, 148, 158, 164, 189, 193
Hafidz al-Asad 67
Ḥājiyyāt 206
Hasan Turābī 206

I
Ibnu 'Āshūr 206
'Illat 95, 121, 155
Indonesia viii, ix
Istiṣlāhī 206

Izzuddīn 206

J
Jamāluddīn 'Aṭiyyah 206
Jihād 206

K
Kaidah 130, 131, 132, 176
Khallāf 206

M
Malik 3, 70, 84, 89, 92, 107, 109, 128, 137, 185, 189, 190
Manhaj 9, 10, 75, 76, 190, 195
Maqāṣid al-Sharī'ah 206
Maṣlaḥah 206
Muhammad ibn Abd Wahhāb 206
Muhammad Syahrūr 206
Mukhaṣṣiṣ 206
Mullā Ramaḍān 206

P
Pembaruan 12, 13, 14, 38, 41, 51, 54, 176
Pemikiran 17, 22, 24, 68, 72, 73, 87, 119, 139, 143, 164, 179, 192, 196
Pendekatan 25, 196
Perang 148, 152
Perempuan 163, 164, 168, 169, 189

Q
Qawādiḥ 206
Qiyās 206

S
Shāri' 206
Sosial 54, 65
Suria 6, 8, 18, 20, 66, 67, 69, 71, 72, 89, 90, 165, 166, 169, 170, 171, 184, 186, 191, 192, 193

T
Ta'āruḍ al-Adillah 207
Taḥqīq al-Manāṭ 207
Taḥṣīl al-Hāsil 207
Taḥsīniyyāt 207
Tekstual 207

U
Umar 5, 61, 65, 112, 119, 120, 122, 124, 125, 126, 127, 129, 137, 147, 163, 164, 176, 177, 193, 196
Uṣūl al-Fiqh 207

W
Warisan 169

Z
Zakariyyā al-Anṣāri 207
Zuhailī 207

Tentang Penulis

Muhammad Badrut Tamam adalah putra kedua dari pasangan Kiai Ahmad Mursyid Abdul Mannan dan Nyai Mufidah Ahmad Mudzhar. Pendidikannya dimulai dengan mengaji al-Qur'an dan tatacara ibadah kepada kedua orang tuanya dan serta kepada kakek nenek, kemudian dilanjutkan pada TPA al-Furqan Kalompang, MI al-Furqan Kalompang, SDN Pesanggar II (1995-1997), SDN I Tampojung Pregi (1997-2001), MI Darul Ulum 16 Tampojung Pregi (1997-2001), MI Darul Ulum (2002-2005), MTs Darul Ulum I (2005-2008), MA Darul Ulum I (2008-2011), S1 Fakultas Dirasat Islamiyah UIN Syarif Hidayatullah jakarta (2011-2015), dan Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2017-2021). Selain itu ia juga menimba ilmu di beberapa pesantren, yaitu Pondok Pesantren Banyuanyar (2002-2011) Pondok Pesantren al-Anwar Sarang Rembang (2011), Pondok Pesantren Darus Sunnah (2012-2016).

Beberapa kali aktif di dunia perlombaan dan pernah mendapatkan beberapa peringkat, antara lain terbaik ke-3 MQK JAWA TIMUR, Terbaik ke-1 MQK Ulya Banten, Terbaik ke-1 MTQ JAWA TIMUR cabang Tafsir berbahasa arab, terbaik ke-4 MTQ Nasional cabang Tafsir, dan tiga kali menjadi delegasi Indonesia pada MTQ Internasional di Maroko (2012), MTQ Internasional di Saudi Arabia (2013), dan juara 2 MTQ Internasional di Brunai Darus Salam (2015).

Selama menimba ilmu di pesantren Banyuanyar aktif mengisi rubrik bahsul masail pada majalah AL-IKHWAN, kemudian selama aktif di pesantren Darus Sunnah aktif menulis di majalah NABAWI. Selain itu menulis beberapa tulisan

sederhana, antara lain MITOS AL-ALBANI (Karya bersama hasil diskusi), Cara Cermat Memahami Hadis (Karya bersama), *Abha al-Durar* (Beruba nazam berbahasa arab), *Auḍahu al-Sulūk Fī Fahmi Masāil al-Turūk* (Berupa nadzam berbahasa arab), dan beberapa buku yang masih dalam proses penulisan, antara lain *AL-Mukhtaṣar Fī 'Ilal al-Hadis, al-Durr al-Manqūl Min Lubb al-Uṣūl.*

Pengalaman mengajar, menjadi tenaga pengajar di beberapa pesantren, diantaranya Pondok Pesantren al-Hamidi Tlagah Pegantenan, {Pondok Pesantren Darul Ulum Banyuanyar, Madrasah Darus Sunnah, Ma'had Dauli Darus Sunnah International for Hadith Sciences, serta pengisi kajian di beberapa masjid di daerah Jakarta dan sekitarnya.

Kesibukan sehari-harinya adalah mengisi kajian hadis di Masjid Nurul Jadid Tanjung Pegantenan, pengajian hadis santri-santri al-Furqan Kalompang di Brumbung, halaqah Burdah dan Shahih al-Bukhari Bunangkah, mengajar di Pondok Pesantren Banyuanyar, aktif sebagai anggota MUI Pegantenan, serta belajar menjadi anak shalih dari kedua orang tua, suami tercinta dari istri, menantu idaman dari mertua dan ayah panutan untuk anak. Penulis dapat dihubungi melalui nomor 081945809532.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

Tema pembaruan Usul Fikih sangat menarik untuk dikaji. Bagaimana tidak, ia merupakan akar dan dasar dari hukum-hukum Islam. Dengan penguasaan terhadapa Usul Fikih sacara teori dan praktik, seseorang bisa keluar dari status *taqlid* buta. Melalui buku ini penulis berusaha mengungkap garis merah pembaruan Usul Fikih dan secara khusus dalam perspektif Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, salah satu tokoh yang mempengaruhi pergumulan pemikiran keislaman modern. Melalui kajiannya terhadap pemikiran al-Buti, dalam buku ini pula penulis berhasil membuktikan bahwa jika perangkat ijtihad, seperti Usul Fikih, dimaksimalkan maka akan melahirkan produk hukum yang lentur, sopan, dan moderat.

Prof. Dr. KH. Said Agil Husin Al-Munawar, M.A.
Guru Besar Fikih dan Usul Fikih UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Ilmu Usul Fikih adalah kerangka teori untuk memutuskan hukum Islam yang biasa disebut Fikih. Seseorang dapat mendalami ilmu fikih manakala ia menguasai ilmu Usul Fikih. Seringkali kesulitan memahami teks yang seakan bertentangan dengan akal sehat bahkan dengan realita sekalipun biasanya dapat dipecahkan dengan solusi *(makhraj)* kerangka ilmu Usul Fikih.

Nah, buku yang ada di tangan anda ini merupakan buku yang mudah dipahami dan sekaligus keterbaruan teorinya sesuai perkembangan zaman. Syaikh Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti adalah ulama Syiria yang terkenal kedalaman ilmunya dan *wasathi* (moderat). Maka mempelajari kerangka teorinya sangat cocok dan perlu untuk menjawab tantangan zaman secara *fiqhi.* Selamat membaca!

KH. M. Cholil Nafis, Lc., Ph.D
Pengasuh Pesantren Cendekia Amanah
Ketua Komisi Dakwah dan Pengembangan Masyarakat MUI Pusat

مكتبة دار السنة
follow us on Maktabah Darus-Sunnah
maktabah_darussunnah

ISBN 978-623-7197-13-3
9 786237 197133